الجزء الثاني

«من الظهور الى الازدهار»

الباب الأول

العلوم الإسلامية

الفصل الأول: القراءة
الفصل الثاني: التفسير
الفصل الثالث: الحديث
الفصل الرابع: الفقه والأصول
الفصل الخامس: الكلام
الفصل السادس: التصوف، والعرفان، والفتوة

الفصل الأول

القراءة

القراءة تعني قراءة القرآن وكذلك هي علم يبحث في أشكال وصور انتظام الكلام الإلهي من حيث الاختلافات المتواترة. والهدف من هذا العلم، هو التوصل الى ضبط الاختلافات المتواترة، وفائدته هي حفظ الكلام الالهي من التحريف والتغيير.

القرّاء اصطلحوا على الأمر التالي وهو: القراءة خاصة بالإمام، والرواية خاصة بالراوي، والطريق خاص بالناقل عن الراوي(١). ويقال في ايضاح هذه الفكرة انه متى ما اتفق راويان على رواية أمر ما عن إمام قراءتهما، دُعي ذلك بالقراءة، كإثبات البسملة بين السورتين على قراءة ابن كثير المكي. اما لو روى الراوي أمراً مستقلاً عن إمامه، سمي ذلك بالرواية كإثبات البسملة بين السورتين برواية قالون عن نافع. اما الطريقة فهي ما يُنسب الى الناقل عن الراوي كإثبات البسملة بين السورتين بطريق الأزرق عن وَرْش(٢).

يتم في علم القراءة بحث ما يلي: مراحل تبلور القراءات منذ نزول القرآن وحتى مرحلة القراءات الشاذة والنوادر، وتأليف كتب القراءات، واقسام القراءات من حيث الانسجام مع اللغة العربية والانطباق مع الرسم والسند (متواترة، صحيحة، مستفيضة، غير مستفيضة، آحاد، شاذة)، وخلفية مختلف القراءات، واختلاف

القراءة ودلائل فوائدها، ولغة القرآن ولهجته، والاختيار في القراءة، وقراءة صدر الاسلام، والقراء السبعة، والعشرة، والأربعة عشر، والمقياس القرآني، وأنواع القراءات، والتجويد، وغيره(٣).

علم التجويد منشعب من علم القراءة، وأفردت كتب القراءات اجزاء منها لبحث هذا العلم. ويُعرَّف التجويد بأنه علم القراءة الفصيحة للقرآن وفنّ التلفظ الصحيح لحروفه. ويشمل هذا العلم مجموعة من القواعد التي تساعد على القراءة الصحيحة لحروف وكلمات القرآن وسائر مباحث علم نظام الأصوات. وتُعلَّم هذه المهارة في بداية المرحلة العملية للأفراد على أساس الأداء والاستماع. والهدف من هذا العلم، جعل القارئ قادراً على التلاوة الجميلة الرصينة، والتلفظ الصحيح لحروف القرآن الكريم، وحفظ اللسان من الوقوع في الخطأ حين تلاوة الكلام الالهي(٤).

التجويد يتألف من جزءين: نظري، وعملي. التجويد النظري عبارة عن مجموعة من القواعد والضوابط التي وضعها العلماء المسلمون من اجل القراءة الصحيحة لحروف وكلمات القرآن، مثل بحث مخارج الحروف، وصفات الحروف، والتفخيم، والترقيق، والإدغام، والمد، والقصر وما الى ذلك.

التجويد العملي عبارة عن فن تلاوة القرآن الكريم على اساس التلفظ الصحيح للحروف والأصوات بلهجة عربية فصيحة. ويقوم هذا الجزء على اساس الأداء والاستماع. ويتعلم قارئ القرآن الاسلوب الصحيح لتلفظ الكلمات القرآنية وأدائها من استاذه وشيخه البارع، ثم يقرأ ما يتعلمه، على استاذه كي يصحح ما يمكن ان يخطأ فيه، وكي يحصل منه في نهاية المطاف على اجازة القراءة. وكان هذا النهج سائداً منذ صدر الاسلام، فحُفظت قراءة القرآن في منتهى الدقة والأمانة من جيل لجيل حتى وصلت الينا(٥).

تاريخ علم القراءة وتطوره

يُعدّ علم القراءة من أقدم العلوم الاسلامية. وظهر في عهد الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم مع نزول القرآن الكريم. ونزلت كيفيته عليه صلى الله عليه وآله وسلم من مبدأ الوحي بواسطة جبرئيل الأمين. والحقيقة هي ان الرسول محمداً صلى الله عليه وآله وسلم هو المؤسس لفن قراءة القرآن لأنه هو الذي أمر بالقراءة الجميلة واستخدام الصوت الحسن أثناء القراءة.

بعد الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، يُعد عبد الله بن مسعود، والأئمة الأطهار عليهم السلام كالإمام علي بن الحسين عليه السلام، من بين القراء ذوي الأصوات الحسنة. ويُعدّ عبيد الله بن ابي بكر الثقفي المعروف بابن حاتم اول من قرأ القرآن بالألحان المتداولة في يومنا هذا. وكان يعيش في القرن الأول الهجري وتوفي نحو عام ٨٠هـ، ويُحسب على طبقة التابعين الثالثة. وكان قاضي مدينة البصرة(٦).

السبب الجوهري في الاختلاف في قراءة القرآن، منبعث من رواة القراءة وسلسلة القرّاء، لأنّ الصحابة اختلفوا في الرواية عن الرسول بشأن بعض ألفاظ القرآن الكريم، وكيفية حركات الحروف وأدائها، ونُقل هذا الاختلاف واستمر بواسطة القرّاء. وحين الفتوحات الاسلامية اختار المسلمون في كل بلد اسلامي قراءة أحد القراء المعروفين، فظهرت بفعل ذلك خمسون قراءة، أشهرها سبع(٧).

طبقاً للتقرير الذي قدّمه فؤاد سزكين عن دراسته في مضمار تاريخ كتابة العلوم القرآنية ـ لاسيما علم القراءة ـ يُعدّ كتاب في القراءة ليحيى بن يعمر (ت ٩٨هـ) ـ تلميذ أبي الاسود الدؤلي ـ اقدم كتاب في علم القراءة. وقد صنّفه مؤلفه في منتصف القرن الأول الهجري وظل مصدراً معتبراً حتى القرن الرابع الهجري. وكذلك الأمر بالنسبة لكتاب اختلاف مصاحف الشام والحجاز والعراق لعبد الله بن عامر اليحصبي (ت ١١٨هـ).

أقدم الكتب التي صنِّفت في قَطْعٍ ووصل الكلمات، والوقف، وأساليب كتابة القرآن الكريم، تعود لهذه الفترة تقريباً فقد ألّف عبد الله بن عامر كتاباً يدعى «المقطوع والموصول». وألّف شيبة بن نصاح المدني (ت ١٣٠هـ) ـ أحد أساتذة ابي عمرو بن علاء ـ كتاب «الوقوف». كما ألف ابو عمرو يحيى بن حارث الذماري كتاباً في اسلوب كتابة «هجاء» القرآن.

على ضوء هذا التقرير فإنّ ابتداع قراءة خالصة ومنسجمة، تمّ لأول مرة من قبل العلماء النحويين في العصر الأموي. ويُعدّ أبو عمرو بن العلاء اللغوي، أعظم ممثل لهذا النوع من الكتابة(٨).

طبقاً لرواية ابن الجزري، يُعدّ ابو عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢٤هـ)، اول ثقة جمع القراءات في كتاب واحد. فقد جمع جميع القراءات بما فيها القراءات السبع المعروفة، في خمس وعشرين قراءة. وألّف من بعده أحمد بن حبير بن محمد الكوفي الساكن في انطاكيا (ت ٢٥٨هـ) كتاباً في القراءات الخمس، حيث اختار لهذا الغرض قارئاً من كل مدينة معروفة.

ثم ألّف القاضي اسماعيل بن اسحاق المكي (ت ٢٨٢هـ) ـ الذي كان زميلاً لقالون في الدراسة ـ كتاباً في القراءة، جمع فيه قراءة عشرين عالماً من علماء القراءة بما فيهم القرّاء السبعة المشهورين. ومن بعده ألّف محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ) كتاباً بإسم «الجامع» تطرق فيه الى عشرين قراءة. وتحدث ابن الجزري عن آخرين ألّفوا في القراءة(٩).

العلامة محمد حسين الطباطبائي ـ مؤلف «الميزان في تفسير القرآن» ـ يرفض قول ابن الجزري التالي وهو انّ الحمزة بن حبيب وهو من القرّاء السبعة (ت ١٥٦هـ)، ومن قبله ابان بن تغلب (ت ١٤١هـ) وهو أحد أصحاب الامام السجاد عليه السلام، الفا كتاباً في القراءة قبل ابن سلام(١٠).

القرّاء الأوائل هم صحابة الرسول الاكرم محمد صلى الله عليه وآله وسلم كعلي، وعمر، وعثمان، وأبي بن كعب، وزيد بن ثابت، وعبد الله بن مسعود، في القرن الأول الهجري.

ويليهم بعض التابعين ثم القرّاء السبعة. ومن بين التابعين لابد من الاشارة الى عبد الله بن عباس المعروف بحبر الأمة (ت ٦٨ هـ)، وعبد الله بن سائب (ت ٧٠هـ)، وقد أخذا القراءة عن الصحابة.

القرّاء السبعة يعودون الى القرن الثاني الهجري وهم: نافع بن عبد الرحمن بن أبي نعيم أو ابن رويم (ت ١٦٩هـ)، وعبد الله بن كثير (ت ١٢٠هـ)، وابو عمرو بن العلاء (ت ١٥٤هـ)، و عبد الله بن عامر (ت ١١٨هـ)، وعاصم بن ابي النجود (ت ١٢٩هـ) وحمزة بن حبيب (ت ١٤٥ أو ١٥٨هـ)، والكسائي (ت ١٨٩هـ)(١١).

ويشتهر بعد القرّاء السبعة، ثلاثة آخرون يعودون الى القرن الثالث وهم: أبو محمد يعقوب بن الحق الحضرمي (ت ٢٠٥هـ)، وابو جعفر يزيد بن القعقاع المخزومي (ت نحو ٢٣٢هـ)، وأبو محمد خلف بن هشام البزاز (ت ٢٢٩هـ).

قراءة هؤلاء القرّاء العشرة مقبولة ومجزية.

والكتب التي صُنِّفت في قراءة القرآن خلال القرون الهجرية الثلاثة الاولى هي لكل من خلف بن هشام، وابن سعدان، وابن مجاهد، وابي حاتم السجستاني، وابن قتيبة،، وابى الطيب بن أسناس، و الفضل بن شاذان، وعمرو بن العلاء.

وخلال هذه القرون الثلاثة تفرع علم القراءة بحيث راح يتألف من: معرفة الشواذ، ومخارج الحروف، ومخارج الألفاظ، والوقوف، وعلل القراءات، ورسم الكتابة في المصاحف، وآداب كتابة المصحف(١٢).

يقول سزكين بشأن علم القراءة في العصر العباسي الى حوالي عام ٤٣٠هـ: انّ علم القراءة في العصر العباسي قد تكامل لاسيما في البصرة والكوفة، وبدرجة أقل في الحجاز. وكان للغويين دور أساسي في ذلك. حيث سعوا لايجاد ايضاحات نحوية للمشاكل اللغوية في القرآن. وبذل ابو عبيدة البصري (ت ٢١٠هـ) جهوداً كبيرة على هذا الصعيد ويُحتمل أن تعود الجهود الاولى لايجاد نص يحظى برضا

الجميع، الى نحويي تلك الفترة.

ويعتبر سيبويه القراءة المتداولة عند البصريين امراً مفروضاً، وكان على معرفة بالقراءات المحلية المتداولة في مدن اخرى عدا دمشق. ويتحدث أبو عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢٤هـ) ومعاصره ابو حاتم السجستاني عن اصل الاختيار الذي يأخذ بنظر الاعتبار ليس عدد القراءات والقرّاء المحليين فحسب، وانما يهتم قبل ذلك بأهمية تلك القراءات والقراء. وظهر عن اتحاد هذه القراءات المستقلة، النظام الرسمي ـ للقراءات السبع التي شيدها ابو بكر بن مجاهد وتصنيفه كتاب السبعة(١٣).

في مطلع القرن الرابع الهجري، ظهرت في قراءة القرآن مجموعة اوردت بعض الأقوال الشاذة التي ادت الى ايجاد الاختلاف وانتهت الى ايجاد الانقسامات في هذا المضمار. ولذلك تصدى الخلفاء العباسيون لهؤلاء، غير ان ذلك لم يحل دون استمرارهم في أعمالهم.

ولذلك ظهر حتى اواسط القرن الرابع الهجري قرّاء شاذون كمحمد بن أحمد المعروف بابن شنبوذ البغدادي (ت ٣٢٨هـ)، وابي بكر يعقوب العطار المقري (ت ٣٥٤هـ)، وابي الفرج محمد بن أحمد بن ابراهيم الشنبوذي (ت ٣٨٨هـ). ومنذ ذلك الحين تعثر الاختلاف في القراءة، وأخذت الثقة تتعزز بالقرّاء السبعة(١٤).

احتفظ علم القراءة بأهميته في القرن الخامس الهجري حتى اشتغل في قراءة القرآن علماء كبار في سائر البلاد الاسلامية بدءاً بالأندلس وانتهاءً بما وراء النهر، وصنّفوا الكثير من الكتب. ففي الأندلس الّف ابو عمر عثمان بن سعيد الداني ـ نسبة الى دانية في بلاد الأندلس ـ (ت ٤٤٤هـ) كتباً كثيرة في قراءة القرآن مثل: التيسير، وجامع البيان في القراءات السبع، والمقنع في رسم المصحف، والمحكم في النقط، والمحتوى في القراءات الشواذ، وطبقات القرّاء.

ظهر من بعده في الأندلس عالم كبير عمل في معظم العلوم الأدبية والشرعية،

لاسيما في علم قراءة القرآن، وهو أبو محمد الشاطبي(١٥).

أبو القاسم بن فيّرة بن خلف بن أحمد الشاطبي الأندلسي الرعيني الضرير (٥٣٨ ـ ٥٩٠ هـ)، إمام القرّاء، تعلّم القراءة على ابي عبد الله النفزي المغربي وأبي الحسن بن هذيل الأندلسي. كان أوحد أهل عصره في علم النحو واللغة. سافر الى مصر عام ٥٧٢ هـ فأنشد القصيدة المشهورة «حرز الأماني ووجه التهاني» التي كانت ايجازاً لكتاب التيسير لأبي عمرو الداني، والتي عُرفت فيما بعد بالقصيدة الشاطبية وأدت الى اشتهار كتاب التيسير. وكان الهدف من تلك القصيدة المساعدة على حفظ وتعلم كتاب التيسير في القراءات السبع. وتُعد هذه القصيدة إحدى أربع قصائده وتتألف من ١١٣٧ بيتاً. طُبعت في الهند عام ١٢٧٨هـ وفي مصر عامي ١٣٠٢هـ و ١٣٠٨هـ. وكانت تُدَّرس في مدارس وجامعات البلدان الاسلامية وكتب عليها الشروح العديد من العلماء، كشرح علم الدين محمد بن محمد السخاوي (ت ٦٤٣هـ) تحت عنوان «فتح الوصيد» ويُعدّ اول شرح عليها. وآخر الشروح عليها هو شرح «إظهار المعاني» الذي كتبه أحمد المغنيساوي في حدود ١٠٩٠هـ. ويقال انّ عدد الشروح التي كُتبت عليها يبلغ ٢٩ شرحاً.

قام البعض باختصار هذه القصيدة وايجازها كتلخيص ابن مالك النحوي (ت ٦٧٢هـ) الذي يدعى «حور المعاني»، بينما كتب البعض عليها تكملة واستدراكاً كالنظيرة لابن الفصيح الهمذاني (ت ٧٥٥هـ)(١٦).

ظهر في ايران ايضاً عالم كبير من علماء القراءة هو ابو الفضل محمد بن طيفور السجاوندي الغزنوي (ت ٥٦٠هـ). ويعد من مشاهير علماء التفسير وعلوم القرآن والنحو ومصنف العديد من المؤلفات، وصاحب نظر ورأي في تفسير القرآن وما يتعلق به من امور وقضايا، ولديه مصنفات بهذا الشأن، مثل: كتاب «الموجز» الذي يتحدث فيه عن خمسة انواع من الوقوف؛ كتاب «الوقف والابتداء» الذي يتحدث فيه عن ٧ أنواع من الوقف؛ كتاب «عين المعاني في تفسير السبع المثاني»؛ خلاصة لهذا الكتاب بإسم «إنسان عين المعاني».

لديه كتاب باللغة الفارسية في اخبار الرسول محمد ﷺ اشار اليه العوفي في «لباب الألباب».

عبّر العوفي عن السجاوندي بـ «الامام الكبير» و «ملك الكلام». وورد اسمه في هذا الكتاب «احمد بن محمد»، وفي كشف الظنون «أحمد بن محمد» مرة و «محمد بن طيفور» مرة اخرى.

من كتبه الاخرى: علل القراءات، والايضاح في الوقف والابتداء(١٧).

اذن اخذ يتطور علم قراءة القرآن وفروعه كالوقف، في القرون الهجرية الرابع والخامس والسادس، لأن مجيئ قرّاء يتحدثون عن القراءات الشاذة، ادى الى ظهور بحوث جديدة وايجاد بعض فروع علم القراءة، وكذلك لامتداد علم قراءة القرآن الى الأندلس والبلاد الاسلامية الجديدة. ومعنى هذا ان الرسم البياني لعلم قراءة القرآن اخذ يتصاعد في الفترة الكائنة بين القرن الرابع الهجري والقرن السادس الهجري(١٨).

غير أنّ هذه الوتيرة توقفت خلال القرنين الهجريين السابع والثامن، بل انها ظلت تتحرك في السطح. وظهر عالمان كبيران أحدهما في بداية هذه المرحلة والآخر في نهايتها، الاول هو منتجب الدين بن أبي العز أبو يوسف الهمداني (ت ٦٤٣هـ)، الذي مارس معظم أعماله القر آنية في مصر والشام، وتوفي بدمشق. والثاني هو شمس الدين ابو الخير محمد بن محمد بن يوسف الجزري (ت ٧٥١ ـ ٨٣٣هـ)، المقرئ، والمحدِّث، والفقيه الشافعي. وتعود نسبة «الجزري» لجزيرة ابن عمر الواقعة في جنوب شرق تركيا الحالية.

وُلد بدمشق وهبّ فيها لتعلم القراءة والحديث. من أهم مشايخه في القراءة والحديث هم: محمد بن عبد الرحمن بن الصائغ، ومحمد بن رافع السلامي، وعبد الوهاب بن يوسف ابن السلار، وعبد الله بن الايدغدي ابن الجندي، وابو المعالي محمد بن الكبان، ومحمد بن أحمد بن قدامة المقدسي.

ما أوجب اشتهار ابن الجزري هو مقامه في علم القراءة. فقد حفظ القرآن في الثالثة عشرة من العمر. وأدت جهوده للاستماع لأكبر قرّاء البلاد الاسلامية لأن تكون قراءته ذات شأن كبير ليس من حيث تعدد الطرق فحسب، وانما من حيث علو الإسناد أيضاً. وتسامى الجزري في علم القراءة حينما اخذ هذا العلم ينحدر الى الضعف.

في تلك الفترة كانت قد ظهرت بعض التصورات الباطلة مثل مرادفة القراءات السبع للأحرف السبعة في الحديث النبوي الأمر الذي ادى الى عدم الاهتمام بكتب القراءة واغلاق طريق البحث. وبما انّ ابن الجزري أبطل تلك التصورات وطرح القراءات غير السبعة، لذلك يُعد محيياً لروح البحث في ميدان القراءة بعد فترة طويلة من الخمول.

ابن الجزري من خلال طرح كتب القراءة المنسية وعرض محتوياتها باسلوب جديد لاسيما كتابي «النشر»، و «غاية النهاية»، دوّن موسوعة في علم القراءة لازال ظلها منتشراً على هذا العلم الى يومنا هذا. ما أضفى الجانب الموسوعي على هذين الكتابين هو وجود خصوصيات فيهما لم تلاحظ في الآثار التي سبقتهما. ومن بين هذه الخصوصيات انه اتخذ ذكر المصادر في هذين الكتابين اسلوباً ثابتاً، ولم يتخلف عن هذا الاسلوب إلّا في الموارد غير اللازمة. كذلك يُغني الرجوع الى هذين الكتابين، عن الرجوع الى الكتب السابقة الى حد ما. كما ان الترتيب الهجائي أو الموضوعي وسهولة الحصول على الموضوع، وتقديم معلومات كبيرة في حجم صغير، من بين هذه الخصوصيات ايضاً(١٩).

خلال القرون الهجرية العاشر والحادي عشر والثاني عشر، فُتح باب جديد في دائرة العلوم الاسلامية في ايران بسبب امتزاج الدين مع السياسة ابان العصر الصفوي. وتوفر مناخ جديد لعلم القراءة وقُطعت خطوات جديدة وايجابية في مسار الرقي، رغم انّ الآثار التي أُلِّفت في حقل القراءة خلال هذه القرون الثلاثة لا ترقى الى الكتب القديمة من حيث القيمة والوزن.

آثار هذه المرحلة: (الكشف من القراءات السبع) تأليف القاضي سعيد القمي (ت ١١٠٣هـ)، تلميذ ملا محسن الفيض الكاشاني (ت ١٠٩١هـ). وسعى في أثره هذا للتوفيق بين قراءات القرآن من خلال التأويلات العرفانية؛ (تحفة القراء) (بالفارسية) تاليف ملا مصطفى القاري التبريزي؛ (خلاصة القراء) تأليف محمد المؤمن بن عبد الكريم القاري؛ (منظومة الكامل في الصناعة) (بالعربية)، في التجويد، نظم جعفر بن كمال الدين زين القرّاء البحريني (ت ١٠٩١هـ)؛ (رسالة التجويد) (بالفارسية) تأليف محمد بن محسن بن سميع القارئ. وظهرت ايضاً كتب في شرح مفردات القرآن وكشف الآيات(٢٠).

هوامش الفصل الأول:

١ـ بهاء الدين خرمشاهي، موسوعة القرآن والبحث القرآني، طهران، ١٩٩٨، ج ٢، ص ١٧٤١.

٢ـ محمد سالم محيسن، الارشادات الجلية في القراءات السبع من طريق الشاطبية، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث، ١٩٩٣، ص ١٣.

٣ـ بهاء الدين خرمشاهي، مصدر سابق، ص ١٧٤٢.

٤ـ موسوعة العالم الاسلامي، تحت اشراف غلام علي حداد عادل، طهران، ج ٢، ٢٠٠١، «التجويد»، (محمد رضا ستوده نيا)، ص ٦٠١ـ٦٠٢؛ ايضاً راجع: ابراهيم بور فرزيب، التجويد الجامع، طهران، ١٩٩٨، صفحات متعددة.

٥ـ موسوعة العالم الاسلامي، مصدر سابق.

٦ـ راجع: جمال الدين ابو المحاسن يوسف بن تغري بردي الأتابكي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، مصر، وزارة الثقافة والارشاد القومي، ج ١، ص ٢٠٢؛ ابراهيم ميرزا مهدي الطهراني، مباني موسيقى قراءة القرآن، ج ١، طهران، نشر زلال، ١٩٩٥، ص ٢٢ ـ ٢٣.

٧ـ ابراهيم بور فرزيب، مصدر سابق، ص ١٨ ـ ١٩.

٨ـ فؤاد سزكين، تاريخ الكتابات العربية، القرآن، الحديث، التاريخ، الفقه، وعقائد التصوف، طهران، ٢٠٠١، ج ١، ص ٢٢ ـ ٢٣.

٩ـ محمد بن محمد الجزري، النشر في القراءات العشر، تحقيق علي محمد الصباغ، مصر، ج ١، ص ٣٢ـ٣٧.

١٠ـ محمد حسين الطباطبائي، القرآن في الاسلام، طهران دار الكتب الاسلامية، ١٩٧١، ص ١٢٣ ـ ١٢٥.

١١ـ محمد الحبش، القراءات المتواترة وأثرها في الرسم القرآني والأحكام الشرعية، دمشق، دار الفكر، ١٩٩٩، ص ٤١ ـ ٦٥.

١٢ـ محمد بن محمد بن الجزري، غاية النهاية في طبقات القراء، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م، ج ١، ص ٢.

١٣ـ فؤاد سزكين، مصدر سابق، ص ٤٠.

١٤ـ عبد الحليم بن محمد الهادي قابة، القراءات القرآنية: تاريخها، ثبوتها، حجيتها وأحكامها، بيروت، دار المغرب الاسلامي، ١٩٩٩، ص ٧٠ ـ ٧٣.

١٥ـ المصدر السابق، ص ٧٤ ـ ٧٥.

١٦ـ بهاء الدين خرمشاهي، مصدر سابق، ص ١٢٨٦ ـ ١٢٨٧؛ ايضاً راجع: محمد الحبش، مصدر سابق، ص ٧٤.

١٧ـ دائرة المعارف الفارسية، تحت اشراف غلام حسين مصاحب، ج ١، ص ١٢٧٤ ـ ١٢٧٥؛ ايضاً راجع: بهاء الدين خرمشاهي، مصدر سابق، ص ١١٩٠.

١٨ـ عبد الحليم، بن محمد الهادي قابة، مصدر سابق، ص ٥٩ ـ ٦٢؛ ايضاً راجع: محمد الحبش، مصدر سابق، ص ٧٠ ـ ٨٥.

١٩ـ راجع: دائرة المعارف الاسلامية الكبرى تحت اشراف كاظم الموسوي البجنوردي، ج ٣، «ابن الجزري»، (احمد باكتجي)؛ محمد الحبش، مصدر سابق، ص ٧٥ ـ ٨٠؛ ابن الجزري، غاية النهاية، تحقيق برغشتر سرو برتزل، اسطنبول، ١٩٣٣ ـ ١٩٣٥، ج ٢، ص ٢٤٧؛ نفس المؤلف، النشر في القراءات العشر، ج ١، ص ٢٤٠.

٢٠ـ راجع: عبد الحليم بن محمد الهادي قابة، مصدر سابق.

الفصل الثاني

التفسير

مقدمة: المعنى الاصطلاحي وضرورة علم التفسير

التفسير علم يتحدث عن كيفية نطق الفاظ القرآن والمدلولات والأحكام الفردية والتركيبية والمعاني المحتملة في تلك الالفاظ في حالة التركيب(١). وأهم ما في علم التفسير هو دور هذه العملية في الكشف عن مفاد اللفظ وبيان المعاني. وبالنتيجة لا يُعدّ تفسيراً، بيان المعنى الظاهري للفظ والذي يتبادر الى الذهن من ظاهر الكلام(٢).

وردت كلمة التفسير مرة واحدة في القرآن الكريم بمعنى البيان والشرح: ﴿ولا يأتونك بمثل إلّا جئناك بالحق وأحسن تفسيرا﴾ (الفرقان، ٣٣).

اذن المراد بالتفسير، معناه اللغوي، وهو يختلف عما هو مراد في علم التفسير، لأنّ التفسير علم يبحث عن احوال القرآن من حيث الدلالة على مراده بما يتناسب مع إدراك الانسان وفهمه(٣).

في حياة الرسول ﷺ قلّما كان يواجه المسلمون مشكلة في فهم المعاني القرآنية وذلك لوقوف المسلمين على شأن نزول الآيات القرآنية، فضلاً عن نزولها

بلغتهم الأم. وكانوا يرجعون الى الرسول صلى الله عليه وآله وسلم أحياناً حينما يواجهون بعض التساؤلات.

وبعد وفاة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وابتعاد المسلمين عن زمان نزول القرآن وبروز بعض الصعوبات في فهم المعاني القرآنية لاسيما للمسلمين من غير العرب، ظهرت لدى المسلمين في القرون الاسلامية الأولى الحاجة لتأسيس علم مستقل في اطار المعارف القرآنية بإسم «التفسير» من أجل فهم معاني القرآن الكريم، سيما وأنّ القرآن يؤكد في العديد من آياته على تدبر آياته كالآية ٢٩ من سورة (ص) التي تقول: ﴿كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدَّبَّروا آياته وليتذكر اولوا الألباب﴾، وحقق المسلمون في هذا الاتجاه انجازات كبيرة(٤)، والتي من أهمها ايجاد ادب معرفي قرآني غني.

الأمر المهم والذي يحظى بالاهتمام في علم التفسير، انتهاج المفسرين لأساليب مختلفة في تفسير الآيات القرآنية. وادى هذا الموضوع الى ظهور مقولة «اسلوب التفسير»، ونشوء مذاهب تفسيرية مختلفة.

أدناه نتحدث عن كل اسلوب تفسيري بايجاز:

١ ـ **تفسير القرآن بالقرآن**، هذا الاسلوب يستعين ببعض الآيات القرآنية لفهم وتبيين الآيات الاخرى. ويعتقد أصحاب هذا الاسلوب انّ تفسير القرآن بالقرآن هو ذات الاسلوب الذي أرشدنا اليه القرآن لفهم آياته كما في قوله تعالى ﴿ونزّلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء﴾ (النحل، ٨٩)، وقوله تعالى ﴿فإذا قرأناه فاتّبع قرآنه، ثم إنَّ علينا بيانه﴾ (القيامة، ١٨ـ١٩). كما يستندون الى بعض كلمات الامام علي عليه السلام كقوله «**القرآن ينطق بعضه بعضاً ويشهد بعضه على بعض**» (نهج البلاغة، الخطبة ١٣٣). وقوله «**إنّ الكتاب يصدق بعضه بعضاً**» (نهج البلاغة، الخطبة ١٨).

ويقال ايضاً على هذا الصعيد: أصلياً أنّ هذا الاسلوب هو اسلوب النبي الاكرم صلى الله عليه وآله وسلم وأئمة اهل البيت والصحابة والتابعين، وتعتقد هذه الطائفة من

المفسرين ان القرآن ـاي الكلام الالهي ـ يشتمل على الايجاز والإطناب، والإجمال، والتفصيل، والاطلاق، والتقييد، والعام والخاص. ولابد في مثل هذه الحال من الاستعانة بالآيات القرآنية نفسها لادراك الكلام الالهي(٥).

٢ـ **التفسير الاجتهادي**: يستعين هذا الاسلوب بمعاني الآيات القرآنية ويتم على اساس المنطق والاصول والاساليب الاجتهادية. ويقوم على أساس قرآني ايضاً حيث يقول العلامة الطباطبائي ـصاحب تفسير الميزان ـانه توجد في القرآن الكريم ثلاثمائة آية تدعو الى التعقل والتفكر والتذكر. بل ان القرآن يعلّم الاستدلال للرسول صلى الله عليه وآله وسلم بالأساس، من اجل اثبات حق او إزهاق باطل.

فالقرآن لم يأمر العباد ـولو من خلال آية واحدة ـ بالايمان بالله او بأي شيء متصل به ايماناً أعمى او عن جهل، بل انه اورد الدليل حتى للقوانين والأحكام التي وضعها لعباده ولا يدرك العقل البشري ملاكاتها بالتفصيل(٦).

٣ـ **التفسير الموضوعي**: من الواضح انّ المفسِّر يلجأ في هذا اللون من التفسير الى استخراج الآيات المرتبطة بموضوع واحد ومسألة واحدة وذات مضمون واحد، من أجل تبيان موضوع ما او تسليط الضوء على فكرة ما، فينتهي من خلال وضع تلك الآيات الى جانب بعضها البعض وتحليلها، الى الرؤية القرآنية لذلك الموضوع او تلك المسألة. ويُعدّ هذا الاسلوب، اسلوباً جديداً في علم التفسير، ويقف في مقابل الأساليب القديمة التقليدية التي تؤكد على حفظ الترتيب الموجود في القرآن(٧).

٤ـ **التفسير التطبيقي**: يسعى المفسِّر في هذا الاسلوب ان يطبق تعاليم القرآن الكلية على حياة الانسان المعاصر. ويضفي هذا اللون من التفسير معنى على تلاوة القرآن وقراءته، ويضع القرآن في عمق حياة المسلمين، ويستخرج من كل آية رسالة مناسبة. ويسعى المفسرون التطبيقيون لإثبات الأمر التالي وهو انّ بإمكان

القرآن أن يكون فاعلاً في جميع العصور، وشفاءً لقلوب الناس على الصعيد العملي(٨).

٥ـ التفسير العصري: في هذا الاسلوب الجديد، يأخذ المفسِّر عدة ملاحظات بنظر الاعتبار في تبيين الآيات القرآنية: الاولى هي ان اقتضاء حال المخاطب، مؤثر في كيفية تفسير القرآن. فتلك التساؤلات والشبهات التي تثار في الذهن، مهمة بالنسبة للمفسِّر، ولذلك يسعى لاستخراج إجابات مقنعة على تلك التساؤلات، من القرآن الكريم.

الثانية يسعى المفسِّر العصري لدراسة النظريات القديمة في التفسير فيترك الآراء غير القابلة للدفاع والتي يراها باطلة وغير صحيحة.

الثالثة يسعى المفسِّر العصري لإثبات الانسجام ما بين الآيات القرآنية والعلوم الحديثة والمباحث الاجتماعية المعاصرة.

رابعاً يؤثر المستوى العلمي الذي لدى المفسِّر قبل أي شيء آخر على تطور التفسير وظهور بحوث حديثة(٩).

٦ـ التفسير التاريخي: يُطلق هذا الاسلوب على نزعتين تفسيريتين مختلفتين، الاولى هي تلك النزعة التي يتجه المفسرون من خلالها لتبيين الوقائع التاريخية القرآنية ـلاسيما قصص الأنبياءـ وتسليط الضوء على العبر التي من الممكن ان تستوحى منها، ثم استخراج اطار لتعليل تكامل وانحطاط الامم والشعوب. والثانية هي تلك النزعة التي يتجه المفسرون من خلالها لكتابة تفاسيرهم بترتيب نزول القرآن، والتأكيد بشكل رئيس على المسائل التاريخية وتأثيرها على فهم القرآن. هؤلاء يسعون للتوصل الى فهم معاني الآيات القرآنية من خلال تسليط الضوء على زمان ومكان النزول، وسياق الآيات، والحوادث المتصلة بنزول السور(١٠).

٧ـ التفسير الفلسفي: يستعين المفسرون في هذا الاسلوب التفسيري بمعلومات الفلسفة الاسلامية لإدراك معاني ومرامي الآيات القرآنية. وقد انبرى المنتمون للمشائية، والاشراقية، والحكمة المتعالية في الفلسفة الاسلامية، لتفسير السور القرآنية طبقاً لمذاهبهم الفلسفية. ويمكن ملاحظة نماذج على التفسير الاشراقي للقرآن، في آثار شهاب الدين السهروردي ـشيخ الاشراق ـ (ت ٥٨٧ هـ)، لاسيما في كتاب «التلويحات»(١١).

٨ـ التفسير الأدبي: يقول الامام الصادق عليه السلام: «تعلموا العربية فإنها كلام الله يكلم به خلقه»(١٢). فبما انّ لغة القرآن لغة عربية، من الواضح انّ الالمام بعلوم هذه اللغة كالصرف، والنحو، والبلاغة، وغيرها، امر مهم جداً في معرفة معاني القرآن ومراميه. فالمفسر يسعى في هذا النمط من التفسير الى استنباط المعاني القرآنية من خلال الاستناد الى معلوماته في العلوم الأدبية.

وثمة مفسرون كبار في تاريخ علم التفسير سلكوا هذا النهج في التفسير كالزمخشري (ت ٥٣٨ هـ) صاحب تفسير الكشّاف، والطبرسي (ت ٥٤٣ هـ) صاحب تفسير مجمع البيان وجوامع الجامع، وأبي حيان الأندلسي (ت ٥٤٥ هـ)(١٣).

٩ـ التفسير النقلي أو المأثور: مفسرو الاسلوب النقلي يعتبرون الاسلوب النقلي للتفسير، المصدر المهم الثاني بعد القرآن الكريم وأحد اوسع الأساليب التفسيرية. فالسنّة النبوية تُعدّ في هذا الاسلوب إحدى طرق معرفة القرآن، بل انها تأتي بعد القرآن مباشرة لمعرفة مفاهيم الوحي.

يقول المفسرون في اسلوبهم هذا ان الله تعالى جعل تفسير بعض الآيات، في الآيات الاخرى، ثم اوكل التفسير الى الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، وأرجعه الرسول صلى الله عليه وآله وسلم الى أهل بيته(١٤)..

١٠ـ التفسير الإرشادي والتربوي: يُعدّ استخدام هذا النوع من التفسير أبعد

من تبيين معاني المفردات القرآنية الصعبة. والهدف الأساسي منه هو تقديم النتائج الأخلاقية والتربوية للآيات واستخراج إرشادات القرآن ودعواته ورسائله. ويلاحق المفسرون في هذا اللون من التفسير لجميع الآيات القرآنية ـ حتى آيات الأحكام العملية ـ إستنتاج، واستخراج رسالة القرآن في التربية. وكان هذا التفسير شائعاً منذ القدم بين التفاسير القرآنية. فالميبدي (ت ٥٢٠ هـ)، يعدُّ من المفسرين التربويين، كتب تفسيره التربوي بالفارسية على ضوء تعاليم عبد الله الانصارى (٣٩٦ـ ٤٨١ هـ)(١٥).

١١ـ التفسير الفقهي: هذا النوع من التفسير يتولى تفسير آيات الأحكام في شتى المواضيع. وتتناول كتب التفسير الفقهي، الأحكام العملية للقرآن في العبادات، والمعاملات، والتصرفات، والعقوبات. التفسير الاول في هذا المجال، لمحمد بن سائب الكلبي (ت ١٤٦ هـ)، وهو من اصحاب الامامين الباقر والصادق عليهما السلام. والكتب التي تحمل عنوان احكام القرآن، هي بمستوى التفاسير الفقهية. وأحكام القرآن، متداولة بين جميع المذاهب الاسلامية(١٦).

١٢ـ التفسير الكلامي: يتمتع هذا الاسلوب التفسيري بخلفية قديمة. فالمفسِّر يستعين بالآيات القرآنية للدفاع عن عقائده الدينية ومذهبه، ويدحض الشبهات. ولدى التفسير الكلامي بعدان: الأول هو ردّ المفسِّر على الشبهات والمؤاخذات التي يثيرها غير المسلمين على اصل الدين والقرآن. ويرتبط هذا البعد بالآيات الاعتقادية. وهذا الاتجاه سائد بين المفسرين الكلاميين منذ القدم. والبعد الثاني يتصل بدفاع المفسِّر الكلامي عن قيمه وعقائده الدينية. ومن اقدم التفاسير التي تتميز بهذا الاتجاه، هو تفسير مفاتيح الغيب المعروف بالتفسير الكبير للفخر الرازي (٥٤٤ـ ٦٠٦ هـ)(١٧).

١٣ـ التفسير الرمزي: المفروض الأصلي لمثل هذه النزعة التفسيرية هو انّ الآيات القرآنية عبارة عن رمز وإشارة. وقد ذهب هذا التفسير الى ما هو أبعد من

الألفاظ والقواعد الأدبية والمعاني المتعارفة لإدراك معاني الآيات وحل رموزها. اي ان هذا التفسير يبحث عن الحقائق فيما وراء ذلك. وأبرز وجوه هذا التفسير، نجدها في الفرقة الاسماعيلية. فبعضهم ينكرون ظواهر الشرع والقرآن، بل ويرون حتى ظواهر العبادات رموزاً لسلسلة من الأسرار(١٨).

١٤ـ التفسير العرفاني: هذا الاتجاه يقوم على التعاليم العرفانية، والذوقية، والأسرار، وقواعد السير والسلوك الخاصة والتي تحصل عن طريق الكشف والشهود. فكما يذكر الأديب شواهدمن القرآن الكريم، ويستنبط الفقيه اصولاً وقواعد فقهية، يكتشف العارف من بطون القرآن معان عرفانية ايضاً.

القرآن من وجهة نظر المفسرين العرفانيين، ليس مبيناً لرسائل ظاهرية ولفظية فحسب، وانما يشتمل على اصول الدين وحقائق المبدأ والمعاد والظاهر والباطن(١٩).

تاريخ التفسير

القدر المسلَّم به هو ان مرحلة التدوين والتفسير ظهرت في اواخر العصر الأموي وأوائل العصر العباسي، اي في عام ١٣٣هـ(٢٠). وتزامن التفسير مع تدوين الحديث لأنّ أول تفسير للقرآن الكريم كان جزءاً من الروايات التي فُصلت عن مجموعة الأحاديث بفضل جهود علماء الاسلام، ودوِّنت في آخر المطاف(٢١).

هناك آراء عديدة في الشخصية الاولى التي دونت تفسير القرآن الكريم.

فيرى فؤاد سزكين انّ عبد الله بن عباس (ت ٦٨هـ) ـ تلميذ الامام علي بن أبي طالب ـ هو المدوّن الاول للتفسير، ويقول بهذا الشأن بأنّ الأخبار والإشارات تبدد اي شك في أنّ الجهود الاولى لتفسير القرآن الكريم تعود الى صدر الاسلام. ويُعدّ جهد عبد الله بن عباس طليعة هذه الجهود. ويصف تلميذه سعيد بن جبير (استشهد ٩٤ أو ٩٥هـ) الذين يقرأون القرآن ولا يفسرونه بالعمي والجهلاء. ولا

أساس لما يقال بأنّ عبد الله بن عباس لم يخلّف كتاباً بالمعنى الواقعي، وهذا القول ناشئ في الغالب عن تصور غير صحيح للمراحل الاولى لشتى فروع الأدب العربي. فهل يمكن ان نتصور تلكؤ عبد الله بن عباس في كتابة تفسير للقرآن الكريم مع ما لديه من معرفة فذة في الشعر، والانساب، وأيام العرب، والمغازي، وسيرة الرسول، والفقه؟ ويقول موسى بن عقبة ان كتابات لابن عباس تبلغ نحو حمل بعير اودعها عنده تلميذه كريب بن ابي مسلم (ت ٩٧هـ)(٢٢).

يعتقد سزكين ان هناك تفاسير كثيرة منسوبة لابن عباس، لكنها في الحقيقة من تاليف تلامذته. وأهم تلاميذ ابن عباس في التفسير: سعيد بن جبير، ومجاهد بن جبر المكي (ت ١٠٤هـ)، وعكرمة (ت ١٠٥هـ)، والضحاك بن مزاحم (ت ١٠٥هـ)، وعطاء بن ابي رباح (ت ١١٤هـ). وتحتوي تفاسير تلاميذ ابن عباس على بعض الايضاحات في المعاد، والتاريخ، والفقه، وعلم الألفاظ(٢٣).

ورغم ذلك فالشخص الذي يتفق عليه الشيعة وأهل السنة تقريباً كمدوّن أول للتفسير هو سعيد بن جبير(٢٤). وُلد ابو عبد الله سعيد بن جبير الأسدي بالكوفة في عام ٤٥هـ وكان تلميذاً لعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر، ومن أبرز التابعين. وقد استُشهد على يد الحجاج بن يوسف الثقفي لتشيعه وولائه للإمام علي عليه السلام.

وتشير روايات الطبري والمصادر الاخرى الى انّ تفاسيره ذات جانب لغوي وتاريخي تستوعب القرآن بأسره. ويُعدّ تفسيره أحد المصادر المهمة في حقل علم التفسير. وترجع هذه الأهمية الى الأقوال التي نُقلت عنه في آثار القرن الثاني الهجري والتي نفذت الى الآثار المتأخرة(٢٥).

بعد ذلك لابد من التساؤل عن المفسر الأول للقرآن الكريم. ولاريب في تألّق إسم الإمام علي بن ابي طالب لأنه اول من هبّ لتبيين وتفسير الآيات القرآنية باسلوب عقلي وتعبير فلسفي عميق وظريف ضمن إطار معارف القرآن ومعرفة التوحيد. ما يمكن ان نستدل به في هذا المجال بعض الأمثلة البيّنة الجميلة من نهج البلاغة:

يقول الامام علي عليه السلام في تفسير الآية ﴿قل هو الله أحد﴾ (الاخلاص، ١): «الأحد لا بتأويل عدد»(٢٦). فالإمام في هذه العبارة الموجزة الغنية في محتواها، يعتبر صفة الأحد وحدانية مطلقة. وهو عين ما عبّر عنه كبار رجال الحكمة بالتوحيد الحقيقي، والوحدة الحقيقية. اي انها تلك «الوحدة» التي لا تقبل «الكثرة».

ويقول عليه السلام في موضع آخر في تفسير «الأحد»: «لا يشتمل بحد ولا يُحسب بعدّ»(٢٧).

ويقول عليه السلام في تفسير الآية الكريمة (وهو معكم اينما كنتم﴾ (سورة الحديد، الآية ٤): «مع كل شيء لا بمقارنة وغير كل شيء لا بمزايلة»(٢٨). ويقول في موضع آخر بهذا الشأن ايضاً: «ليس في الأشياء بوالج ولا عنها بخارج(٢٩).

تفسير الامام علي عليه السلام ينبغي ان يُعدّ بداية تفسير عقلي للقرآن الكريم. والمراد بالتفسير العقلي، تبيين وتفسير الآيات القرآنية وفق طريقة عقلية. وهذه الطريقة هي ذلك السياق الذي يعلمه كتاب الله لأهل الايمان. والقرآن الكريم يؤيد حجية العقل وتقوم عليه المعرفة والتكليف ومسؤولية الانسان.

على العكس من العقائد الباطلة لأهل التحجر، هناك الكثير من الآيات القرآنية التي تجيز الاستدلال والاستنباط والتعمق في فهم الآيات فهماً عقلياً، بل وتؤكد عليه وتوصي به، وتحذر الأمة الاسلامية من النظرة الظاهرية وضيق النظر(٣٠)، كالآية: ﴿ادعُ الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن﴾ (سورة النحل، الآية ١٢٥)، فضلاً عن الآية «٢٩» من سورة (ص) التي سبق أنْ أشرنا اليها.

لم يكن استخدام العقل والاجتهاد في تفسير الآيات أمراً متداولاً بين معظم الأصحاب والتابعين، لأنهم كانوا يخشون ألّا يكون كلامهم مراد الباري تعالى، لذلك كانوا يقتصرون على نقل الحديث. وكان أئمة اهل البيت عليهم السلام يدعون تلامذتهم الى مدرسة التعقل والتفكر والاجتهاد والاستدلال مما ادى الى نشوء تيارات فكرية عديدة في عصر الأئمة (١١ـ٣٢٩هـ)، وازدهار الاجتهاد في القضايا

الفقهية وتفسير القرآن الكريم.

مجاهد بن جبير المكي، تابع شيعي وأحد تلامذة ابن عباس الذي كان تلميذاً لعلي عليه السلام. واسس ـ تأسياً باستاذه ـ مدرسة في تفسير القرآن الكريم تختلف كلياً عن مدرسة التفسير في القرن الهجري الاول التي كانت تتبنى تفسيراً ذا طابع روائي مأثوري. وكان مجاهد يولي أهمية للعقل والاجتهاد ويتخذه اصلاً الى جانب الاصول الثلاثة الاخرى: الروايات، والفنون الأدبية واللغوية، وقاعدة «القرآن يفسر بعضه بعضاً».

الاهتمام بهذا الأصل يمثل في الواقع استمراراً لمدرسة الامام علي عليه السلام، أي مدرسة الفكر والاجتهاد والتعقل. وبلغ هذا المذهب ذروته في عصر الامام محمد الباقر عليه السلام (٦٥ـ١١٤هـ) وابنه الامام جعفر الصادق عليه السلام (٨٠ـ١٤٨هـ).

المذاهب الفكرية المتعددة واستخدام العقل والاجتهاد عند الشيعة في تفسير الآيات القرآنية، أمر أدى الى تفوق الباحثين والمفسرين الشيعة على سائر المذاهب الاسلامية الاخرى في شتى العلوم القرآنية. وتألّقت كتب الشيعة التفسيرية في سجل الجهود الفكرية للمسلمين(٣١). وعلى هذا الأساس لعب المفسرون الشيعة دوراً كبيراً جداً في تعزيز ورقي البحوث العقلية الهادفة لفهم القرآن الكريم.

المناظرات والسجالات، والتحولات العقلية لتفسير القرآن الكريم التي بدأت منذ اواخر العصر الأموي، اشتدت في العصر العباسي، وانبرى اصحاب المذاهب الكلامية كالأشاعرة والمعتزلة لتفسير القرآن الكريم، كلٌ على اساس مبانيه العقلية والكلامية. وأدى هذا الأمر الى تطور علم الكلام والفلسفة عند المسلمين فبلغ التفسير العقلي الذي بدأ منذ القرن الثاني، ذروته في القرن السادس الهجري(٣٢).

بعد اتساع وتطور البحوث التفسيرية في العصر العباسي على أساس شتى المذاهب الكلامية، انبرى كل فريق من العلماء المسلمين لتفسير القرآن الكريم على أساس تخصصه ومذهبه. فانبرى علماء علم النحو لتفسير الآيات القرآنية من حيث الجانب الأدبي والبلاغي، مثل ابن حيان في تفسير البحر المحيط.

علماء العلوم العقلية، فسروا القرآن على اساس القواعد الفلسفية وطبقاً لأقوال وآراء الفلاسفة المسلمين، مثل الامام الفخر الرازي في كتاب «مفاتيح الغيب». وهبّ الفقهاء لتبيان آيات الاحكام، فلجأت كل طائفة من الفقهاء الى تفسيرها وتأويلها لإثبات مذهبها الفقهي.

وبادر البعض الى شرح ونقل قصص القرآن وبحوثه التاريخية. فالثعلبي وآخرون قاموا بتفسير الآيات من وجهة نظر علم الأخلاق. وفي القرون الأخيرة ومع تطور العلوم التجريبية، لجأ بعض علماء المسلمين الذين لديهم معرفة بالعلوم الحديثة، لتفسير الآيات وتسليط الضوء على عجائب القرآن وغرائبه من خلال الاستناد الى هذه العلوم. اي انهم فسروا القرآن تفسيراً علمياً. النموذج البارز على هذا التفسير، تفسير الطنطاوي الذي يحمل عنوان «التاج المرصع بجواهر القرآن والعلوم».

اذن التفاسير المتخصصة ذات نزعات مختلفة: نقلية ـ كلامية، كتفسير الجواليقي في القرن الثاني؛ ونقلية ـ أدبية ـ حكمية، كتفسير الدينوري في القرن الثالث؛ ادبية ـ كلامية، كتفسير ابن سينا في القرن الرابع؛ ادبية ـ نظرية، كتفسير ابي الفتح الديلمي في القرن الخامس؛ ادبية ـ صوفية، كتفسير الجامي في القرن التاسع؛ حكمية، كتفسير سدرة المنتهى للميرداماد، وتفسير ملا صدرا في القرن الحادي عشر؛ ادبية ـ استنباطية ـ نقلية ـ فلسفية، كتفسير الميزان للعلامة محمد حسين الطباطبائي في القرن الرابع عشر الهجري(٣٣).

في النصف الاول من القرن الثالث الهجري كان يسعى معظم المحدثين لتأليف كتب في التفسير الى جانب كتب الحديث. فالبخاري الذي اعد تلخيصاً بكتب الحديث الموجودة، افرد باباً خاصاً للتفسير. وقد اورد في هذا الباب وبدون اي انتظام واتساق أجزاء من التفاسير الاولى المتعلقة بالقرنين الهجريين الاول والثاني، ومقطوعات من الآثار اللغوية للقرن الثاني الهجري.

تفسير الطبري، يعود للقرن الثالث الهجري ويعرف بـ «جامع البيان في تفسير

القرآن» وهو من تأليف ابي جعفر محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٥هـ)، ويتضمن أهم التفاسير التي سبقته، بإسناد دقيق كامل(٣٤).

الطبري وُلد في آمل (مازندران) عام ٢٢٤هـ، وتوفي عام ٣١٠هـ. وفرغ من تفسيره عام ٢٧٠هـ وسرعان ما اشتهر، وتُرجم الى الفارسية في عهد منصور بن نوح الساماني.

ولذلك يُعدّ أحد أهم النصوص الفارسية في علم التفسير. ويشيد جميع علماء علم التفسير بالمقام العلمي الذي كان عليه الطبري، ويعتبرون كتابه مرجعاً مهماً للمفسرين من بعده.

اسلوب الطبري في تأليف هذا التفسير نقلي، لكنه لا يخلو من اهمية من حيث الجانب العقلي.

الطبري وبعد نقله لأقوال المفسرين والعلماء الماضين، يعبِّر عن وجهة نظره فيها، ويرجِّح بعضها على البعض الآخر. لذلك يُعتبر هذا الاسلوب الذي انتهجه الطبري في القرن الثالث الهجري، خطوة كبرى نحو التميز بدقة النظر في البحوث والتفاسير القرآنية، على اساس آراء المفسرين الأوائل(٣٥).

هناك ايضاً «تفسير القمي» لعلي بن ابراهيم القمي الذي عاصر الإمام الحسن العسكري وتوفي في ٣٠٧هـ. ويُعدّ من كبار رواة الشيعة وثقاتهم. ويُعدّ هذا التفسير معتبراً لدى مفسري الشيعة الإمامية، وهو من نمط التفاسير المأثورة او الروائية. وتشير الدراسات التي أجريت الى انّ كتاب التفسير الموجود المنسوب لعلي بن ابراهيم القمي، ليس له تماماً(٣٦).

تفسير النعماني لمحمد بن ابراهيم بن جعفر النعماني (ت ٣٤٢هـ). وكان النعماني تلميذاً للشيخ الكليني. وهو من نمط التفسير الروائي والكلامي. ويقسم المؤلف هذا الكتاب الى ٥٨ باباً، وانبرى فيه لتناول المسائل القرآنية المهمة بطريقة موضوعية.

المفسر يدعو في مقدمة التفسير طلبة العلم الى الرجوع في تفسير الآيات القرآنية للأئمة المعصومين عليهم السلام، اعتقاداً منه بأن اهل بيت الوحي والنبوة أعلم

بالقرآن الكريم من الآخرين. ويبحث هذا التفسير في موضع منه، الاجتهاد في تفسير القرآن الكريم، عن طريق الأئمة عليهم السلام (٣٧).

تفسير «التبيان في تفسير القرآن» لأبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، شيخ طائفة الشيعة (٣٨٥ـ ٤٦٠هـ). ويُعدّ هذا التفسير أول تفسير شيعي يُكتب بالاسلوب العقلي والاجتهادي. الشيخ الطوسي يعتقد بأنّ التفسير الروائي والمأثور ليس بمقدوره ان يقدم فهماً كاملاً عن القرآن.

اسلوبه في التفسير عبارة عن تبيان وتوضيح لمعاني الآيات وعرض الآراء العقائدية والكلامية. ويولي أهمية خاصة للمباحث اللغوية واشتقاق الكلمات وقراءة الآيات. كما ينقل تاريخ الامم السالفة ويقيّمه، طارحاً جانباً ما يراه ضعيفاً.

التبيان يُعدّ أحد أثرين معروفين بين التفاسير الشيعية، والأثر الآخر هو «مجمع البيان» للطبرسي.

الشيخ الطوسي يتحدث بوضوح في مقدمة الكتاب عن اسلوبه وطريقته في التفسير، ويؤكد في هذه المقدمة على ثلاث نقاط مهمة: الاولى هي انّ القرآن قابل للفهم؛ والثانية انّ بالامكان استخدام الروايات الصحيحة في التفسير؛ والثالثة انه لا يصح التفسير بالرأي.

الطوسي يرى انّ القرآن قابل للفهم، ولكن ينبغي مع ذلك الاستعانة بالأحاديث والروايات لفهمه. ولذلك نراه لتأييد هذا الاسلوب، يستند الى الأخبار والروايات التي تأمر بعرض الروايات على آيات القرآن الكريم من اجل معرفة ما هو صحيح وما هو غير صحيح(٣٨).

تفسير التفاسير أو تفسير السور آبادي تأليف ابي بكر عتيق بن محمد السورآبادي النيشابوري الهروي (ت ٤٩٤هـ). ويعود تاريخ كتابة هذا التفسير ـبشهادة المتن ـ الى نحو ٤٧٠هـ، اي الى عصر الب ارسلان السلجوقي.

اشارت كتب عديدة الى هذا التفسير ومؤلفه، ومنها: كتاب «كشف الظنون» لحاجي خليفة، و «المنتخب من السياق» في تاريخ نيشابور لعبد الغافر الفارسي

(ت ٥٢٩ هـ)، و «تاريخ كزيده» لحمد الله المستوفي، وكتاب «انيس الطالبين» للشيخ أحمد جام (ت ٥٣٦ هـ). ويتألف هذا التفسير من ٧ فصول، ويمتاز بإثارة التساؤلات في ذيل الآيات مع الإجابة عليها.

واستند السورآبادي الى تفسير ابن عباس وأشار اليه في مقدمة تفسيره. ويُعدّ كتاب «إرشاد التفسير في بشارات التذكير المستخرج من التفسير العتيق»، خلاصةً لتفسير السور آبادي. ومع القيمة الأدبية التي يتمتع بها تفسير السورآبادي المكتوب باللغة الفارسية، غير أنّ الاهتمام به قليل، لبعض حملاته اللفظية ضد الشيعة(٣٩).

تفسير آخر يدعى «معالم التنزيل» أو «تفسير البغوي» لأبي محمد الحسين بن مسعود البغوي الفرّاء (٤٣٣ـ٥١٦ هـ)، مفسر، ومحدِّث، وفقيه شافعي. ولُخِّص هذا التفسير مراراً، الأمر الذي يكشف عن اهميته. وهو مصنَّف بالطريقة الروائية والمأثورية. ووردت في مقدمته آراء المؤلف في اصطلاحات علم التفسير مثل التفسير، والتأويل، والظاهر، والباطن، والتفسير بالرأي. من خصوصيات هذا التفسير: تفسير الآية بالآيات الأخرى، وذكر مختلف الأحاديث في تفسير الآية، والاهتمام بالقواعد الصرفية والنحوية للتفسير، والاشارة الى المطالب العلمية والفلكية في التفسير، والاهتمام بالقراءات القرآنية، والاشارة الى ترتيب القرآن وكيفية نزوله، والاهتمام باصول الفقه في تفسير الآيات، وتقديم بعض النظريات الكلامية الأشعرية في تفسير بعض الآيات(٤٠).

«مجمع البيان في تفسير القرآن»، تفسير قلّ نظيره بين التفاسير الشيعية، ولا سابقة له بين تفاسير أهل السنة وذلك من حيث الاسلوب والتبويب. مؤلف هذا التفسير القيّم هو الشيخ ابو علي الفضل بن الحسن بن الفضل الطبرسي المشهور بالشيخ الطبرسي (٤٦٨ـ٥٤٨ هـ).

الشيخ الطبرسي، من مشاهير مفسري الشيعة، وقد استند في تأليف هذا التفسير المؤلف من عشرة أجزاء، الى العديد من المصادر الشيعية والسنية

مستخدماً خلال ذلك اسلوباً علمياً متجرداً عن كل تعصب.

الطبرسي يعتبر أثره هذا. إكمالاً لتفسير «التبيان» الشهير للشيخ الطوسي. وبُحثت في هذا الأثر شتى القضايا الأدبية كالنحو، واللغة، والاشتقاق، والتصريف، مع تأكيد اكبر على النحو واللغة.

التبويب المناسب الذي يتميز به الكتاب يتيح للقارئ امكانية الوصول الى الموضوع الذي يريد بسهولة. واسلوب الطبرسي في تقديم تفسير الآيات القرآنية يتمثل في الانسجام والتوالي العقلائي والعلمي. فهو يبحث آيات موضوع التفسير من منظار علم القراءة أولاً ثم من حيث علم اللغة والاعراب، ثم من حيث اسباب النزول ومعنى الآية واحكامها والقصص، ثم يستعرض الارتباط في المعنى بين الآيات القرآنية والآية المفسَّرة، وارتباطها بالسور الاخرى.

الشيخ الطبرسي، فضلاً عن مجمع البيان، لديه تفسيران آخران الاول هو «الكافي الشافي» في جزء واحد باللغة العربية، وباسلوب ادبي، وعلى أساس تفسير «الكشاف» للزمخشري، والثاني هو «جوامع الجامع» في ٤ أجزاء باللغة العربية. ويمتاز من حيث البلاغة والاختصار، والنقاط العلمية، وكشف مبهمات الآيات القرآنية. ويدعى مجمع البيان، بالتفسير الكبير، وجوامع الجامع بالتفسير الوسيط، والكافي الشافي بالوجيز(٤١).

«روض الجِنان وروح الجَنان في تفسير القرآن» لأبي الفتوح الرازي (نحو ٤٧٠ ـ ٥٥٤ هـ)، الذي يُعدّ من كبار مفسّري ومتكلمي الشيعة الامامية.

تفسير «روض الجنان»، فضلاً عن كونه قيّماً كمجمع البيان، والتبيان، من الزاوية التفسيرية، فإنه يحظى بأهمية كبيرة أيضاً من حيث الأدب الفارسي، بحيث يعتبره أهل الأدب الفارسي من مصادر الادب الفارسي. واسلوب تفسير الرازي غير منظم، كما هو الحال في تفسير التبيان، ولا يمتاز بالتبويب الذي نشاهده في تفسير مجمع البيان.

هذا التفسير روائي كلامي وأدبي. وقد اورد المفسر آيات القرآن أولاً، ثم انبرى

لتفسيرها من الجانب الأدبي واللغوي، مستعيناً في ذلك بكلمات المفسرين وأحاديث وروايات الأئمة المعصومين، ثم اورد اخبار اهل السنة وأقوال المفسرين من الصحابة والتابعين.

استشهد المفسر بأشعار للشعراء العرب في حل المشكلات اللغوية لبعض الآيات القرآنية. كما نقل في هذا الأثر أخبار وآثار وكلمات مشايخ الصوفية وأشعار وحكم العظماء، كما نقل الكثير عن عرائس الثعلبي في سرد قصص الأنبياء. ويُعدّ هذا، نقطة ضعف في عمله لأنّ كتاب العرائس لا يوثق به.

صُنّف هذا التفسير خلال الفترة ٥١٥ـ٥٤٥هـ وحظي منذ البداية باهتمام الجانبين السني والشيعي، وذاع صيته كثيراً. وقد استند اليه فخر الدين الرازي كثيراً حين تأليف «مفاتيح الغيب». ووصفه بالقيّم كل من عبد الجليل القزويني في كتاب «النقض». والقاضي نور الله الشوشتري في «مجالس المؤمنين»(٤٢).

«الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل»، تأليف محمود بن عمر الزمخشري (٤٦٧ـ٥٣٨هـ)، المعروف بجار الله. وُلد في «زمخشر» بخوارزم. ويمتاز هذا التفسير بسياقه الأدبي، لاسيما بمعاني البيان، بحيث يرى مؤلفه انّ من لا علم له بمعاني البيان، لا ينبغي عليه ان يفسر القرآن.

الزمخشري لم يكن شيعياً، الا انه أورد في كتابه آراء يرتضيها الشيعة، وروايات في فضائل أهل البيت النبوي وحبهم. وهذا ما دعا بالبعض الى اعتباره شيعياً.

الحاج آقا بزرك الطهراني، اشار في كتاب «الذريعة» الى نحو عشر حواش وشروح شيعية على تفسير الزمخشري والى نحو اربعين سنياً وشيعياً بحثوا هذا الكتاب، الامر الذي يعبّر عن اهتمام المراكز العلمية في العالم الاسلامي بهذا الأثر.

المصادر الرئيسة في الفقه والحديث التي رجع اليها الزمخشري لتدوين وتأليف هذا التفسير عبارة عن: تفسير الزجّاج (ت ٣١١هـ)، وتفسير الرماني (القرن ٤ هـ)، وصحيح مسلم، وسنن أبي داود، فضلاً عن رجوعه الى مصادر اخرى في القراءات، والنحو، والأدب، والفقه، والحديث.

الزمخشري عبّر عن انتقاده الشديد للصوفية التي وصفها بالباطلة. ولا يستحسن اهل السنة آراءه الاعتزالية لورود عبارات شبيهة بالسباب لاسيا حين تحدثه عن الصوفية.

يُعدّ الكشاف من المصادر المهمة التي يمكن من خلالها فهم عقائد المعتزلة بشكل علمي. وهو كتاب حلو القراءة وعار عن التعقيدات اللفظية. وأورد المفسر مباحث فقهية مقتضَبة في ذيل آيات الأحكام، وأكّد غالباً على المباحث الفقهية اكثر من تأكيده على المباحث الاعتقادية. ومن أشهر الحواشي الكثيرة المكتوبة على هذا الكتاب: حاشية شرف الدين الحسن بن محمد الطيبي وتحمل عنوان «فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب»(٤٣).

كتاب «مفاتيح الغيب» المشهور بالتفسير الكبير تأليف محمد بن عمر فخر الدين الرازي (٥٤٤ـ٦٠٦هـ)، المعروف بفخر الدين، والامام الفخر الرازي. ويبدي المفسرون والعلماء المسلمون شكوكاً كثيرة حول هذا الأثر أقواها انّ الرازي كتب هذا التفسير حتى سورة الانبياء فقط، بينما أكمله شخص آخر غيره.

الملامح الجوهرية لهذا التفسير عبارة عن: وجود اهتمام خاص بالتناسب ما بين الآيات والسور في التفسير؛ الاهتمام بالمباحث الكلامية لاسيما في رفض آراء المعتزلة والكرامية؛ تجنب التعصب والانحياز، واحترام أفكار المخالفين وآرائهم؛ شمولية التفسير بحيث اورد في ذيل كل آية مباحث وافية في شتى الجوانب الفقهية والكلامية والفلسفية وحتى الطبيعية.

هذا التفسير مسهب جداً في بدايته ثم يتقلص بشكل تدريجي ويهبط من حيث الكم والكيف. ولهذا السبب يتهم البعض الرازي بالاطناب. ورغم هذا يُعدّ التفسير الكبير للفخر الرازي موسوعة كبرى في مختلف العلوم الاسلامية لاسيما العلوم القرآنية(٤٤).

تفسير «الجامع لأحكام القرآن» تاليف ابي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (ت ٦٧١هـ)، أحد علماء المذهب المالكي المعروفين. ويُعدّ هذا التفسير أهم

آثاره. ويقول القرطبي في مقدمته بأنّ هذا الأثر يشمل التفسير والتأويل، واللغة، والإعراب، والقراءات، وشأن النزول، والأحاديث في ذيل الآيات، والفقه، والأحكام، والرد على المنحرفين، وأقوال السلف والخلف.

ويقول بأنّه صرف النظر عن كثير من القصص وأخبار المؤرخين ما لم تكن هناك حاجة اليها في تفسير الآية. بينما بحث بالمقابل آيات الأحكام بشكل أوسع. ويُعدّ تفسير القرطبي من أكبر وأهم وأوسع التفاسير الفقهية.

من الملامح الأساسية لهذا التفسير، هو تناول القضايا الفقهية. فقد طرح القرطبي المسائل والآراء الفقهية طبقاً للفقه المالكي. وبوّب المواضيع في ذيل كل آية، مستعرضاً خلال ذلك الإعراب، واسباب النزول، والقراءات، وبيان الغرائب. ووردت في هذا التفسير روايات تفسيرية كثيرة، فضلاً عن التطرق الى الكثير من المباحث الكلامية في رفض آراء العديد من المذاهب الاعتقادية.

تفسير القرطبي متأثر بتفسير ابن عطية (ت ٥٦٢ هـ) الذي يحمل عنوان «المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز». وهذا التفسير متأثر ايضاً بالسياق المأثوري الروائي، مع نقله عن قدامى المفسرين كالطبري، وابن عطية، وابن العربي، وابي بكر الجصاص.

هناك تلخيصان لتفسير القرطبي الأول «مختصر القرطبي»، في ٥ أجزاء، والثاني «مختار القرطبي» في جزء واحد.

تفسير القرطبي موجود اليوم في عشرين جزءاً ضمن عشرة مجلدات. طُبع في ١٣٥٤ و ١٣٧٤ هـ(٤٥).

التفسير الآخر هو «أنوار التنزيل وأسرار التأويل» لعبد الله بن عمر البيضاوي (احتمالاً ت ٧١٩هـ) الملقب بناصر الدين، وهو فقيه شافعي ومفسر ومتكلم أشعري في القرن السابع الهجري. وُلد في «البيضاء» بفارس في اسرة علمية. ويُعرف تفسيره أعلاه بتفسير البيضاوي ايضاً.

هذا التفسير متأثر كثيراً بتفسير الكشاف للزمخشري حتى ان البعض يدعوه بـ

«مختصر الكشاف». ورغم انّ البيضاوي سعى فيه لتحاشي تعليات الزمخشري الاعتزالية نظراً لنزعته الكلامية التي تختلف عن نزعة الزمخشري، غير انّ فيه الكثير من الآراء والنظريات الفقهية والكلامية التي تشابه الى حد كبير ما ورد في تفسير الفخر الرازي.

تفسير البيضاوي واجه اقبالاً كبيراً في الماضي والحاضر. ويحظى بأهمية كبيرة لدى المفسرين القدماء والجدد. وهو من حيث الاسلوب العام لا مأثور، ولا عقلي أو تأويلي صرف، بل خليط من هذه الاتجاهات. ويؤكد البيضاوي في تفسيره للآيات على كثير من القضايا الأدبية، والكلامية، والتاريخية، والفقهية.

كتب علماء الشيعة نحو ٢٠ حاشية على تفسير البيضاوي، كالشيخ البهائي، والقاضي نور الله الشوشتري، مما يكشف عن اهتمام الشيعة بهذا التفسير(٤٦).

تفسير «الدر المنثور في تفسير المأثور» تأليف جلال الدين السيوطي ((ت ٩١١هـ). ويُعدّ تفسيراً موجزاً لتفسير آخر للسيوطي يدعى «ترجمان القرآن». فحينما وجد السيوطي انّ «ترجمان القرآن» طويل جداً ومن الممكن ان يبعث على السأم، قرر تلخيصه، وأطلق إسم «الدر المنثور»، على هذا التلخيص.

ويستند الدر المنثور على العديد من المصادر مثل: صحيح البخاري، وصحيح مسلم، وسنن النسائي والترمذي وأبي داود، ومسند أحمد بن حنبل، وتفسير الطبري، وابن ابي حاتم، وعبد بن حميد، وابن ابي دنيا، وغيرهم.

ورغم ما يتميز به السيوطي من تبحر كبير في معرفة الحديث، لكنه لا يقدم أي تقويم للروايات بعد ذكرها في تفسيره. طُبع هذا التفسير في ٦ مجلدات بايران مع مقدمة لآية الله المرعشي النجفي(٤٧).

تفسير «الصافي»، تأليف ملا محسن الفيض الكاشاني (١٠٠٧ـ١٠٩١هـ)، وهو من العلماء والحكماء المتألهين الشيعة الإمامية. و «الصافي» ذو اسلوب روائي او مأثوري مع نزعة عرفانية. المقدمة الاثنا عشرية لهذا التفسير، فيها موضوعات قيمة في العلوم القرآنية كفضيلة التمسك بالقرآن، والعلوم القرآنية عند اهل

البيت عليهم السلام، ومعاني وجوه الآيات القرآنية، وتحقيق في باب المتشابهات، وتأويل الآيات، وبحث في النهي عن تفسير الآيات بالرأي، وسرّ النهي عن ذلك.

هناك تلخيصان لهذا التفسير بقلم المؤلف كما يلي بحسب صغر الحجم: التفسير الأصفىٰ، الذي هو خلاصة الصافي، والتفسير المصفّى، الذي هو خلاصة الأصفىٰ.

تفسير الصافي مقتبس من تفسير البيضاوي بشكل كبير. ويتمثل إبداع الفيض الكاشاني في انه اورد الروايات الخاصة بكل آية، في ذيل الآية.

التفسير الأصفى يتألف من جزء واحد باللغة العربية وباسلوب روائي. والتفسير المصفّى اصغر من التفسيرين السابقين، ويقوم مثلهما على الأحاديث والروايات(٤٨).

«الميزان في تفسير القرآن»، للسيد محمد حسين الطباطبائي (١٣٢١ـ١٤٠٢هـ)، الذي هو من كبار رجال الحكمة والتفسير الشيعة.

منذ بداية تدوين التفسير وحتى القرن الرابع عشر، لا يلاحظ اي تغيير واضح في سياق كتابة الآثار التفسيرية، رغم انّ كل تفسير كان يتابع أبعاداً مختلفة. اما في القرن الرابع عشر فقد طرأ تحول على اسلوب التفسير. ويُعدّ العلامة الطباطبائي أحد مبتدعي هذا الاسلوب، إذ جعل تفسيره يقوم على قاعدة «القرآن يفسّر بعضه بعضاً».

يقول العلامة في مقدمة تفسيره:

«وقد نحصل من هذه البيانات الموضوعة على هذه الطريقة من البحث استفراغ الكلام فيما نذكره:

١ـ المعارف المتعلقة بأسماء الله سبحانه وصفاته من الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والوحدة وغيرها. وأما الذات فستطّلع أنّ القرآن يراه غنياً عن البيان.

٢ـ المعارف المتعلقة بأفعاله تعالى من الخلق والأمر والإرادة والمشيئة والهداية والاضلال والقضاء والقدر والجبر والتفويض والرضا والسخط، إلى غير ذلك من

متفرقات الأفعال.

٣ـ المعارف المتعلقة بالوسائط الواقعة بينه وبين الإنسان كالحُجب واللوح والقلم والعرش والكرسي والبيت المعمور والسماء والأرض والملائكة والشياطين والجن وغير ذلك.

٤ـ المعارف المتعلقة بالإنسان قبل الدنيا.

٥ـ المعارف المتعلقة بالإنسان في الدنيا كمعرفة تاريخ نوعه ومعرفة نفسه ومعرفة أصول اجتماعه ومعرفة النبوة والرسالة والوحي والإلهام والكتاب والدين والشريعة، ومن هذا الباب مقامات الأنبياء المستفادة من قصصهم المحكية.

٦ـ المعارف المتعلقة بالإنسان بعد الدنيا، وهو البرزخ والمعاد.

٧ـ المعارف المتعلقة بالأخلاق الإنسانية، ومن هذا الباب ما يتعلق بمقامات الأولياء في صراط العبودية من الإسلام والإيمان والإحسان والإخبات والإخلاص وغير ذلك».

كتاب «الطباطبائي ومنهجه في تفسيره الميزان»، لعلي الأوسي، يُعدّ بحثاً قيماً حول «الميزان». استخرج الأوسي المصادر التي اعتمد عليها تفسير «الميزان» فإذا بها: ١٣٥ كتاب حديث، و ٥ مجلات، و ٤ـ٥ موسوعات، و ٢٢ كتاباً تاريخياً، وبعض الكتب المقدسة عند اليهود والنصارى، وبعض كتب اللغة مثل: صحاح اللغة، والمصباح المنير، وقاموس اللغة، ولسان العرب، و ٢٢ تفسيراً مثل مفردات الراغب، وتفسير الفخر الرازي، ومجمع البيان، والدر المنثور، ونور الثقلين، والجواهر للطنطاوي، والمنار، والبرهان، والصافي، والكشاف، وتفسير الطبري، وتفسير البيضاوي وغيرها.

الامتياز المهم الذي يمتاز به الميزان على التفاسير السابقة، هو انّ المتداول في التفاسير السابقة كان إعطاء معنيين او ثلاثة لكل آية مع نقل بعض الاحتمالات، دون ان يتضح الرأي المرجح في نهاية المطاف. اما الميزان ومن خلال اسلوب تفسير القرآن بالقرآن، يرجِّح واحداً من تلك المعاني عن طريق الاستعانة

بالآيات، ويوضح المراد في نهاية الأمر. وهذا الامتياز ناشئ في الحقيقة عن الاسلوب التفسيري القوي الذي اختاره العلامة وأبعده عن آفة التفسير بالرأي.

يوضح العلامة الاصطلاحات الدينية والقرآنية مستعيناً بالآيات، مثل: الاستجابة، والدعاء، والتوحيد، والتوبة، والجهاد.

من مميزات الميزان الاخرى هو ترك الروايات الاسرائيلية في التفسير. كما نجد لديه رأياً خاصاً في الحروف المقطعة. فهو يرى حينما تبدأ إحدى السور بـ «ألم»، وسورة اخرى بـ «المص» وثالثة بـ «ص»، فهذا يشير الى انّ ما ورد في سورة «الم» و «ص»، موجود في «المص».

العلامة حينما يقارن الروايات والأحاديث المنسوبة لأهل البيت عليهم السلام بالآيات، يجعل المعيار هو الآيات القرآنية، ويرفض ما لا ينسجم منها مع الآيات القرآنية.

يُعدّ تفسير «الميزان»، من أهم وأوسع التفاسير الشيعية في العصر الراهن، وأحد التفاسير الأساسية في القرن الأخير عند الإمامية.

الميزان، محصلة جهود متواصلة بذلها العلامة الطباطبائي على مدى عشرين عاماً، وظهرت في ٢٠ جزءاً. وتُرجم هذا الكتاب من العربية الى الفارسية بجميع اجزائه. الاجزاء الخمسة الاولى ترجمها آية الله مكارم الشيرازي، وآية الله مصباح اليزدي، وحجتا الاسلام: النيري البروجردي، ومحمد جواد الحجتي الكرماني. اما الاجزاء الباقية فترجمها السيد محمد باقر الموسوي الهمداني.

هناك الكثير من الكتب والمقالات كُتبت حول الميزان: في شرحه، ونقده(٤٩).

هوامش الفصل الثاني:

١ـ بدر بن ناصر البدر، البحر المحيط في التفسير، الرياض، مكتبة الرشد، ١٤٢٠هـ، ج ١، ص ١٣.

٢ـ دائرة المعارف الاسلامية الشيعية، ج ٣، ص ٤٧، ذيل «التفسير».

٣ـ راجع: جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم، قم، الرضي، ١٩٨٤، ج ٤، ص ١٩٤.

٤ـ زين العابدين القرباني، تاريخ الثقافة والحضارة الاسلامية، طهران، ص ٧٧.

٥ـ راجع: بهاء الدين خرمشاهي، موسوعة القرآن والبحث القرآني، طهران، ١٩٩٨، ص ٦٣٤ـ٦٥٢.

٦ـ محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، طهران، مركز الرجاء للنشر الثقافي، ١٩٨٤، ج ٥، ص ٢٥٤ـ٢٥٥.

٧ـ حول التفسير الموضوعي للقرآن، راجع: عبد الله الجوادي الآملي، التفسير الموضوعي للقرآن المجيد، طهران، ٢٠٠٠؛ جعفر السبحاني، المنشور الخالد، طهران، مؤسسة الامام الصادق (ع)، ١٩٩٦، آية الله مكارم الشيرازي وآخرون، رسالة القرآن: اسلوب حديث في التفسير الموضوعي للقرآن، قم، مدرسة الامام علي بن ابي طالب (ع)، ١٩٩٦؛ هدايت الله جليلي، اسلوبية التفاسير الموضوعية، طهران، ١٩٩٣.

٨ـ حول التفسير التطبيقي، راجع: اكبر هاشمي رفسنجاني، تفسير المرشد، قم، مكتب التبليغ الاسلامي، ٢٠٠٠؛ محسن قراءتي، تفسير النور، قم، ١٩٩٦.

٩ـ حول التفسير العصري، راجع: شادي النفيسي، العقلية في تفاسير القرن الرابع عشر،

قم، الحوزة العلمية، مكتب التبليغ الاسلامي، ٢٠٠٠؛ عفت محمد الشرقاوي، الفكر الديني في مواجهة العصر: دراسة تحليلية لاتجاهات التفسير في العصر الحديث، بيروت، دار الفكر، ١٩٧٩.

١٠ـ حول التفسير التاريخي، راجع: الصغير، المبادئ العامة لتفسير القرآن الكريم؛ السيد أحمد خليل، دراسات في القرآن.

١١ـ حول التفسير الفلسفي، راجع: الذهبي، التفسير والمفسرون، بيروت، دار القلم، ١٤٠٧ / ١٩٨٧، ج ٢، ص ٤١٨؛ موسوعة عالم الاسلام، ج ٧، تحت إشراف غلام علي حداد عادل، طهران، مؤسسة دائرة المعارف الاسلامية، ٢٠٠٣، «التفسير: ٩» عقلي ـ كلامي» (محسن معيني).

١٢ـ محمد بن علي بن بابويه، الخصال، قم، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، ١٩٨٣، ص ٢٥٨.

١٣ـ حول التفسير الأدبي، راجع: محمد بن حسين الشريف الرضي، تلخيص البيان في مجازات القرآن، تحقيق محمد عبد الغني حسن، بيروت، ١٤٠٦ / ١٩٨٦؛ حسن محمد الراغب الاصفهاني، المفردات في غريب القرآن، بيروت؛ مهدي الإسلامي اليزدي، التفسير الأدبي للقرآن، طهران، ١٩٩٨.

١٤ـ حول التفسير النقلي راجع: الاتقان، ج ٤، ص ٢٠٨؛ موسوعة عالم الاسلام، مصدر سابق، «تفسير، ٦: المأثور» (محمد علي مهدوي راد).

١٥ـ حول التفسير الارشادي التربوي راجع: آية الله الطالقاني، أشعة من القرآن.

١٦ـ حول التفسير الفقهي، راجع: حسن بن هادي الصدر، تأسيس الشيعة لعلوم الاسلام، شركة النشر والطباعة العراقية، بغداد، ١٣٨١هـ / ١٩٦٢، بهاء الدين خرمشاهي، مصدر سابق، ج ٢، ذيل آيات الاحكام.

١٧ـ حول التفسير الكلامي، راجع: غلدزيهر، مذاهب التفسير الاسلامي، ترجمة عبد الحليم النجار، بيروت، دار الاقراء، ١٩٨٥.

١٨ـ حول التفسير الرمزي، راجع: الذهبي، مصدر سابق، ج ٢، ص ٢٤٣ و ٣٣٩.

١٩ـحول التفسير العرفاني، راجع: موسوعة عالم الاسلام، مصدر سابق، ذيل «التفسير»، ١٠: العرفاني، (محسن قاسم بور).

٢٠ـالذهبي، مصدر سابق، ج ١، ص ١٤٠.

٢١ـراجع: امين الخولي، التفسير، نشأته، تدرجه، تطوره، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢.

٢٢ـمعظم الباحثين الاسلاميين يعتبرونه تلميذ الامام علي (ع) ومن خواص تلامذته. راجع: عباس القمي، سفينة البحار ومدينة الحكم والآثار، بيروت، دار المرتضى، ١٣٤٤هـ ص ١٥٤؛ الذهبي، مصدر سابق، ج ١، ص ٨٩.

٢٣ـفؤاد سزكين، تاريخ الكتابات العربية، ج ١، القرآن، الحديث، التاريخ، الفقه، العقائد، التصوف، طهران، ٢٠٠١، ج ١، ص ٥٩ و ٦٢ـ٦٥.

٢٤ـفؤاد سزكين، مصدر سابق، ص ٦٠؛ راجع الذهبي، مصدر سابق، ج ١، ص ١٤٤.

٢٥ـفؤاد سزكين، مصدر سابق، ص ٦٥ـ٦٦.

٢٦ـنهج البلاغة، الخطبة ١٥٢.

٢٧ـنفس المصدر، الخطبة ١٨٤.

٢٨ـنفس المصدر، الخطبة ٢٢٨.

٢٩ـنفس المصدر.

٣٠ـراجع: سورة آل عمران، الآية ١١٨؛ سورة محمد ٦، الآية ٢٤؛ سورة النساء الآية ٨٢؛ سورة الأنبياء، الآية ٢٢.

٣١ـراجع: عبد الحسين شهيد صالحي، التفسير وتفاسير الشيعة، قزوين، ٢٠٠٢، المقدمة، ص ٦ ـ ١١؛ مجلة البينات، قم، رقم ١٣، ١٩٩٧، ص ٣٨ـ٣٩.

٣٢ـمحمد محسن آقا بزرك الطهراني، الذريعة الى تصانيف الشيعة، بيروت، دار الأضواء، ١٤٠٣ / ١٩٨٣، ج ٤، ص ٣٠٢.

٣٣ـراجع: محمد هادي معرفت، التفسير والمفسرون، قم، مؤسسة التمهيد الثقافية،

٢٠٠٠.

٣٤ـ فؤاد سزكين، مصدر سابق، ٧٤ـ ٧٥.

٣٥ـ حول الطبري، راجع: الذهبي، مصدر سابق، ج ١، ص ٢٠٥؛ رضا الاستادي، التعرف على تفاسير القرآن الكريم والمفسرين، قم، مؤسسة طريق الحق، ١٩٩٨، ص ١٩٠ـ ٢٥٤.

٣٦ـ راجع: رضا الاستادي، مصدر سابق، ص ٤٦ـ ٥٩؛ آقا بزرك الطهراني، سابق، ج ٤، ص ٣٠٢.

٣٧ـ راجع: اقا بزرك الطهراني، سابق، ج ٤، ص ٣١٨؛ دائرة معارف التشيع، ج ٤، ص ٤٩٨؛ رضا الاستادي، مصدر سابق، ص ٦ ـ ٢٠.

٣٨ـ راجع: الاستادي، مصدر سابق، ص ٨١ـ ٩٨؛ ابو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، مقدمة التبيان في تفسير القرآن، قم، جامعة مدرسي الحوزة العلمية، مكتب النشر الاسلامي، ٢٠٠٠.

٣٩ـ الاستادي، سابق، ص ٢١٩ـ ٢٢١.

٤٠ـ راجع: حسين بن مسعود البغوي الفراء، تفسير البغوي المسمى معالم التنزيل، ط خالد عبد الرحمن العك ومروان سوار، بيروت، ١٤١٥ / ١٩٩٥؛ خير الدين الزركلي، الأعلام، ج ٢، بيروت، ١٩٨٦، ص ٢٥٩.

٤١ـ الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، طهران، ١٩٨٤؛ الذهبي، مصدر سابق، ج ٢، ص ٩٩؛ آقا بزرك الطهراني، مصدر سابق، ج ٢٠، ص ٢٤؛ الاستادي، مصدر سابق، ص ٩٩ـ ١١١.

٤٢ـ راجع: الحسن بن علي أبو الفتوح الرازي، روض الجنان وروح الجنان في تفسير القرآن، تصحيح محمد جعفر ياحقي ومحمد مهدي ناصح، مشهد مؤسسة البحوث الاسلامية، ١٩٨٧؛ الاستادي، مصدر سابق، ص ١١٦ـ ١٣٠.

٤٣ـ راجع: مجلة «مقالات ودراسات»، العدد ٢٥ و ٢٦، السنة ١٣٩٦هـ.

٤٤ـ الاستادي، مصدر سابق، ص ٢٢٢ـ ٢٣٢؛ بهاء الدين خرمشاهي، مصدر سابق، ج

١، طهران، ١٩٩٨، ص ٧٥٩ـ ٧٦٠.

٤٥ـ بهاء الدين خرمشاهي، مصدر سابق، ص ٦٩٠ ـ ٦٩١؛ الاستادي، مصدر سابق، ص ٢٥٣ـ ٢٥٥.

٤٦ـ راجع: عبد الله بن عمر البيضاوي، انوار التنزيل وأسرار التأويل، ط عبد القادر عرفان، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٦ / ١٩٩٦؛ الذهبي، مصدر سابق، ج ١، ص ٢٩٧.

٤٧ـ بهاء الدين خرمشاهي، مصدر سابق، ص ٦٩٩ـ ٧٠٠.

٤٨ـ راجع: خير الدين الزركلي، الاعلام، ج ٥، ص ٢٩٠؛ آقا بزرك الطهراني، الذريعة، ج ١٥، ص ٥، محمد علي المدرس، ريحانة الأدب في تراجم المعروفين بالكنية واللقب، تبريز، ١٩٧٠، ج ٤، ص ٣٦٩؛ الفيض الكاشاني، تفسير الصافي، ترجمة محمد باقر السبحاني الساعدي الخراساني، ١٩٨٥.

٤٩ـ رضا الاستادي، مصدر سابق، ص ١٦٣ـ ١٨١؛ محمد حسين الطباطبائي، مصدر سابق، ١ ـ ٢٠؛ عبد الحسين الشهيدي الصالحي، مصدر سابق، ص ١١٥.

١، طهران، ١٩٩٨، ص ٧٥٩ـ ٧٦٠.

٤٥ـ بهاء الدين خرمشاهي، مصدر سابق، ص ٦٩٠ـ ٦٩١؛ الاستادي، مصدر سابق، ص ٢٥٣ـ ٢٥٥.

٤٦ـ راجع: عبد الله بن عمر البيضاوي، انوار التنزيل وأسرار التأويل، ط عبد القادر عرفان، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٦ / ١٩٩٦؛ الذهبي، مصدر سابق، ج ١، ص ٢٩٧.

٤٧ـ بهاء الدين خرمشاهي، مصدر سابق، ص ٦٩٩ـ ٧٠٠.

٤٨ـ راجع: خير الدين الزركلي، الاعلام، ج ٥، ص ٢٩٠؛ آقا بزرك الطهراني، الذريعة، ج ١٥، ص ٥، محمد علي المدرس، ريحانة الأدب في تراجم المعروفين بالكنية واللقب، تبريز، ١٩٧٠، ج ٤، ص ٣٦٩؛ الفيض الكاشاني، تفسير الصافي، ترجمة محمد باقر السبحاني الساعدي الخراساني، ١٩٨٥.

٤٩ـ رضا الاستادي، مصدر سابق، ص ١٦٣ـ ١٨١؛ محمد حسين الطباطبائي، مصدر سابق، ١ ـ ٢٠؛ عبد الحسين الشهيدي الصالحي، مصدر سابق، ص ١١٥.

الفصل الثالث

الحديث

أ ـ الشيعة

الحديث معناه كلام الرسول محمد صلى الله عليه وآله وسلم، وعند الشيعة يعني كلام الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وجميع أئمة أهل البيت عليهم السلام. ويُعدّ المصدر الثاني المهم للمعارف الاسلامية. وبادر المسلمون من خلال إدراك أهمية هذا المصدر، الى جمع وتدوين جميع هذا الكلام في مصنّفات قيّمة.

كان بين الفرق الاسلامية اختلاف منذ البداية حول موضوع الكتابة، بينما أدرك الشيعة منذ البداية ايضاً أهمية الحديث، وأقبلوا على تدوينه لحفظ هذا التراث التاريخي.

أهل السنة لم تكن لديهم مجموعة مدوّنة من الأحاديث، لأنّ الخليفة الثاني عمر بن الخطاب كان قد نهى عن كتابة الحديث وهدد بعقوبة قاسية لمن يفعل ذلك(١).

كتاب الحديث الأول يعود للإمام علي بن أبي طالب عليه السلام والذي هو في الحقيقة من إملاء الرسول محمد صلى الله عليه وآله وسلم. ويرى بعض الباحثين انّ هذا الكتاب كان موجوداً لدى الإمام الباقر عليه السلام وأنه أراه للحكم بن عتيبة(٢).

ألّف أبو رافع ـعتيق الرسول وأمين بيت المال في عهد الامام علي عليه السلام ـ كتاباً في الحديث يدعى «السنن والأحكام والقضايا»(٣).

سلمان الفارسي وهو من اوائل الشيعة، ألّف حديث الجاثليق(٤). ويفيد تقرير الشيخ المفيد والمحقق الحلي والشهيد الاول انّ الشيعة ألفوا أربعمائة كتاب حديث بإسم «الأصل» منذ عهد علي عليه السلام وحتى عهد الامام الحسن العسكري عليه السلام في منتصف القرن الثالث الهجري(٥). وألّف أحمد بن محمد بن خالد القمي المعروف بالبرقي (ت ٢٧٤هـ) كتاب «المحاسن» في الحديث(٦).

منذ القرن الرابع الهجري، قطع علماء الشيعة خطوات مهمة جداً على طريق تكامل هذا العلم من خلال تدوين أربعة كتب قيمة في الحديث(٧).

محمد بن يعقوب الكليني (ت ٣٢٩هـ) وهو من أعظم محدثي الشيعة، لعب دوراً مهماً في تدوين أحاديث الشيعة من خلال تأليف كتاب «الكافي» في ثلاثة أقسام هي: الأصول، والفروع، والروضة. ويُعدّ هذا الكتاب اول كتاب منظم وجامع للأحاديث. وأورد فيه المؤلف نحو ١٦١٩٩ حديثاً(٨).

في هذا القرن، فضلاً عن الكليني، ألّف القاضي نعمان المصري (ت ٣٦٣هـ) كتاب «دعائم الاسلام»(٩). ورغم أنّ هذا الكتاب لا يُعدّ من الكتب الأربعة لكنه كتاب قيم.

وفي ذات الفترة ألّف محمد بن علي بن بابويه القمي المعروف بالشيخ الصدوق (ت ٣٨١هـ) ثاني كتاب مهم في الحديث وهو كتاب «من لا يحضره الفقيه» والذي انبرى فيه لجمع الروايات التي يثق بها(١٠). ولديه عدة كتب اخرى في الحديث(١١).

في النصف الثاني من ذلك القرن خطا محمد بن الحسين الموسوي المعروف بالسيد الرضي (الشريف الرضي) (ت ٤٠٦هـ) خطوة مهمة جداً حينما جمع خطب وكُتُب وحِكَم الامام علي عليه السلام في كتاب أطلق عليه إسم «نهج البلاغة» تُرجم هذا

الكتاب الى شتى اللغات، وكُتب عليه ما يزيد عن ١٠٠ شرح. ولديه تأثير عميق على الثقافة الاسلامية(١٢).

في القرن الخامس الهجري، ساعد محمد بن الحسن الطوسي(١٣)(ت ٤٦٠هـ) ـوهو عالم شيعي كبيرـ على تكامل علم الحديث من خلال تأليف كتب كثيرة في هذا المضمار أهمها كتاب «التهذيب» الذي يحتوي على ١٣٥٩٠ حديثاً(١٤)، وكتاب «الاستبصار» الذي يحتوي على ٥٥١١ حديثاً(١٥). ويُعدّ هذان الكتابان، من كتب الشيعة الأربعة.

في القرن السابع الهجري، انبرى السيد ابن طاووس (ت ٦٦٤هـ) لجمع الأحاديث الشيعية في باب الأدعية والزيارات مدوناً العديد من الكتب المهمة في هذا المضمار مثل: جمال الاسبوع، وإقبال الاعمال، ومصباح الزائر، ونهج الدعوة(١٦).

منذ القرن السادس وحتى القرن الحادي عشر الهجري، طوى الحديث فترة ركود وجمود الى حد ما، ولم تظهر آثار كثيرة خلال هذه الفترة(١٧). وحين تأسيس الدولة الصفوية، ازداد الاهتمام بالحديث ثانية، وظهر محدثون كبار مثل محمد بن مرتضى المعروف بملا محسن الفيض الكاشاني (ت ١٠٩١هـ) صاحب كتاب «الوافي» الكبير(١٨)، ومحمد بن الحسن الحر العاملي(١٩) (ت ١١٠٤هـ) صاحب كتاب «وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة» القيّم الضخم والذي يعبَّر عنه بـ «الوسائل»، ومحمد باقر بن محمد تقي المعروف بالعلامة المجلسي (ت ١١١٠ أو ١١١١هـ)، صاحب كتاب «بحار الأنوار» الشبيه بموسوعة حديثية كبرى(٢٠).

صنع كل واحد من هؤلاء رائعة في الحديث لا زالت مرجعاً للباحثين والمحققين.

ويُعدّ السيد هاشم البحراني(٢١) من مشاهير فن الحديث ايضاً، حيث جمع الأحاديث الخاصة بتفسير القرآن في مجموعة كبيرة بإسم «البرهان». كما ألّف عدة كتب اخرى في الحديث مثل: غاية المرام في فضائل امير المؤمنين والأئمة عليهم

السلام، ومدينة المعاجز، ومعالم الزلفى.

ويُعدّ كذلك السيد نعمة الله الجزائري(٢٢) (ت ١١١٢هـ) من المحدثين المكثرين في هذا العصر من خلال تأليف كتاب «الأنوار النعمانية» وشرحين على تهذيب الشيخ الطوسي هما مقصود الأنام، وغاية المرام، وشرح على روضة الكافي، وشرح على الاستبصار، وشرح على توحيد الصدوق، وشرح على عوالي اللآلئ.

في القرن الرابع عشر الهجري سعى الفقيه الشيعي الكبير السيد حسن الطباطبائي البروجردي(٢٣) لتقديم عمل جديد في حقل الحديث(٢٥). لذلك يُعدّ الكتاب القيّم «جامع أحاديث الشيعة في أحكام الشريعة» الذي ظهر الى الوجود بجهوده وجهود بعض علماء الحوزة العلمية بقم، من الآثار المهمة الخالدة في هذا القرن في مجال الحديث(٢٤).

ب ـ أهل السنّة

بدات كتابة الحديث بين أهل السنة رسمياً منذ القرن الثاني الهجري(٢٥) ويقول الذهبي انّ علماء أهل السنة بدأوا بجمع الحديث في مكة والمدينة منذ عام ١٤٣هـ. ويكتب الحافظ ابو نعيم بأن عمر بن عبد العزيز أصدر أمراً الى جميع الأقاليم بكتابة الأحاديث وتدوينها(٢٦).

كتابة المجموعات الحديثية المعتبرة بين أهل السنة، تعود الى القرن الثالث الهجري: صحيح البخاري (ت ٢٥٧هـ)(٢٧)؛ صحيح مسلم (ت ٢٦٠هـ)(٢٨)؛ سنن ابن ماجة (ت ٢٧٣هـ)(٢٩)؛ سنن أبي داود (ت ٢٥٧هـ)(٣٠)؛ جامع الترمذي (ت ٢٧٩هـ)(٣١)؛ سنن النسائي (ت ٣٠٣هـ)(٣٢). وجميع هذه الكتب صنفت في القرن الثالث الهجري. وتُعدّ هذه الكتب الستة أشهر كتب الحديث عند اهل السنة، رغم انه لا ينبغي تجاهل سنن الدارمي (ت ٢٥٥هـ)(٣٣)، ومسند أحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ)(٣٤).

من بين هذه الكتب جميعاً، حظي الكتابان الأولان بأهمية خاصة بحيث راح يُنظَر اليهما وكأنهما لا يقبلان الخطأ، وراح يُنظَر اليهما لاسيا صحيح البخاري، جزءاً من المتون المقدسة(٣٥). وهناك شروح كثيرة على هذه الآثار كُتبت فيما بعد(٣٦).

من الآثار القيّمة؛ سنن الدارمي لأبي محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي(٣٧)، وسنن الدارقطني للحافظ الدارقطني (ت ٣٨٥هـ)، ومسند أبي عوانة الاسفرايني(٣٩).

كذلك نظّم أحمد بن عبد الرحمن النباء مسند الطيالسي وأطلق عليه اسم «منحة المعبود»(٤٠). وألف البغاوي (ت ٥١٦ هـ) ـ وهو محدِّث كبير في القرن السادس الهجري ـ كتاب «مصابيح السنة» ـ(٤١). وتم تبويب الأحاديث في هذا الكتاب على أساس درجة صحتها، حيث يدرك المسلمون بسهولة ما هي القيمة التي يتمتع بها كل حديث.

أبو بكر أحمد بن الحسين الخسروجردي (ت ٤٥٨هـ) ألّف «سنن البيهقي» في الحديث(٤٢). وقد استند الى ٧٤ كتاباً في تدوينه لهذا الكتاب. وانبرى البعض لتلخيصه من بعده مثل الحافظ شمس الدين الذهبي (ت ٧٤٨هـ)(٤٣)، وعبد الوهاب الشعراني (ت ٩٧٤هـ)(٤٤)، وابن عبد الحق الدمشقي (ت ٧٤٤هـ)(٤٥).

ابو الفرج ابن الجوزي دوّن كتاب «جامع المسانيد»، وابن تيمية مجد الدين عبد السلام بن عبد الله الحراني (ت ٦٥٢هـ) ألّف كتاب «المنتقى» في أحاديث الأحكام(٤٦). شُرح هذا الكتاب من قبل محمد بن علي بن محمد اليمني المعروف بالشوكاني ونُشر تحت عنوان «نيل الأوطار»(٤٧).

بعض المحدثين جمعوا تلك الأحاديث والروايات التي لم تأت في صحيح البخاري وصحيح مسلم، في كتب تحمل عنوان «المستدرك»، كالحافظ أبي عبد الله المعروف بالحاكم النيشابوري(٤٨). وألّف ابن حبان صحيحاً يحمل إسم المستدرك(٤٩).

الأعمال التي ظهرت الى الوجود من قبل محدثي أهل السنة في مضمار الحديث منذ القرن الخامس الهجري، يمكن ان تُلخَّص فيما يلي:

١ـ شرح جوامع الحديث المعتبرة؛ ٢ـ كتابة مستدرك الأحاديث التي لم ترد ضمن هذا الكتاب؛ ٣ـ ادغام كتابين أو أكثر في كتاب واحد؛ ٤ـ تلخيص الكتب المفصلة؛ ٥ـ التجريد وعدم ذكر الأسانيد لتقليل حجم الكتاب؛ ٦ـ تقديم تبويب جديد(٥٠).

هوامش الفصل الثالث:

١ـ للاطلاع على أعماله في موضوع الحديث ومنع كتابته، راجع: علي بن حسام الدين، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٨، ج ١، ص ١٧٤.

٢ـ السيد حسن الصدر، تأسيس الشيعة الكرام، فنون الاسلام، ص ٢٧٩.

٣ـ كاظم مديرشانجي، علم الحديث، مشهد، جامعة الفردوسي، ١٩٦١، ص ٦٨.

٤ـ السيد حسن الصدر، مصدر سابق، ص ٢٨٠.

٥ـ كاظم مديرشانجي، مصدر سابق، ص ٧٠.

٦ـ نفس المصدر، ص ٧٤.

٧ـ حول الكتب الأربعة، راجع: مجيد معارف، دراسة في تاريخ حديث الشيعة، طهران، مؤسسة الضريح الثقافية الفنية، ص ٤٥٦ـ٥٤٧.

٨ـ راجع: كاظم مديرشانجي، مصدر سابق، ص ٧٧.

٩ـ مجيد معارف، مصدر سابق، ص ٤٩٢.د

١٠ـ كاظم مديرشانجي، مصدر سابق، ص ٧٨.

١١ـ حول آثار الصدوق، راجع: محمد بن الحسين الطوسي، الفهرست، النجف، المطبعة الحيدرية، ١٩٦٠.

١٢ـ راجع: مرتضى المطهري، سير في نهج البلاغة، طهران، ١٩٩١.

١٣ـ حول حياته، راجع: الشيخ الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، مقدمة آقا بزرك الطهراني، ١٩٥٧، ج ١.

١٤ـ مجيد معارف، مصدر سابق، ص ٥٤٣.

١٥ـ راجع: احمد بن زين العابدين العلوي العاملي، مناهج الأخبار في شرح الاستبصار، قم.

١٦ـ حوله، راجع: علي بن موسى ابن طاووس، جمال الاسبوع بكمال العمل المشروع، تحقيق جواد القيومي الاصفهاني، مؤسسة الآفاق، ١٩٩٢.

١٧ـ كاظم مدير شانجي، سابق، ص ٨٢.

١٨ـ راجع: حسام الدين الحسين بن علي بن الجماج بن علي الغنائي، دراسة وتحقيق كتاب الوافي في اصول الفقه، تحقيق أحمد محمد حمود اليماني، القاهرة، ٢٠٠٣.

١٩ـ محسن الأمين، أعيان الشيعة، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٩٨٣، ج ٩، ص ١٦٧.

٢٠ـ نفس المصدر، ص ١٨٢.

٢١ـ نفس المصدر، ج ١، ص ٢٤٩.

٢٢ـ نفس المصدر، ص ٢٢٦.

٢٣ـ نفس المصدر، ص ٩٢.

٢٤ـ عبد الرحيم العقيقي، فقهاء الشيعة المعروفون، قم، مكتبة المرعشي النجفي، ١٤٠٥هـ، ص ٤٥٠.

٢٥ـ كاظم مدير شانجي، سابق، ص ٦٦.

٢٦ـ نفس المصدر، ص ٢٩ـ ٣٠.

٢٧ـ ابن خلكان، وفيات الأعيان، قم، منشورات الشريف الرضي، ١٩٨١، ج ٢، ص ٣٠.

٢٨ـ نفس المصدر، ص ٢٠٩.

٢٩ـ حول ابن ماجه، راجع: دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، ج ٤، «ابن ماجه»، (احمد باكتجي).

٣٠ـ حول ابن داود، راجع: نفس المصدر، ج ٥، «ابن داود»، (أحمد باكتجي).

٣١ـ كاظم مدير شانجي، سابق، ص ٤٢.

٣٢ـ السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، بيروت، ١٣٨٣هـ، ج ٢، ص ٨٣.

٣٣ـ ج.م. عبد الجليل، تاريخ الأدب العربي، ترجمة آذرتاش آذرنوش، طهران، امير كبير، ١٩٨٥، ص ١٧٤.

٣٤ـ حول مسند أحمد بن حنبل، راجع: مقدمة مسند أحمد بن حنبل، استانبول، دار الدعوة، ١٩٨٢، ج ١.

٣٥ـ ج.م. عبد الجليل، سابق.

٣٦ـ حول شروح الصحاح الستة، راجع: كاظم مدير شانجي، سابق، ص ٥٠ ـ ٥٤.

٣٧ـ ابو محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، يروي عن البخاري، ومسلم، والترمذي، والنسائي، وأبي داود.

٣٨ـ كاظم مدير شانجي، سابق، ص ٦١.

٣٩ـ يعقوب بن اسحاق المعروف بأبي عوانة الاسفرايني (ت ٣١٦هـ). نُشر هذا المسند في ٥ أجزاء مع تعليقات الاستاذ محمد عبد الحميد والسيد حبيب الله القادري في دائرة المعارف العثمانية.

٤٠ـ كاظم مدير شانجي، سابق، ص ٦١.

٤١ـ ج.م. عبد الجليل، سابق، ص ٢٢١.

٤٢ـ كاظم مدير شانجي، سابق.

٤٣ـ نفس المصدر.

٤٤ـ دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، ج ٦، «ابو مطهر الأزدي»، (مسعود حبيبي المظاهري)، ص ٢٦٢.

٤٥ـ كاظم مدير شانجي، سابق، ص ٦٢.

٤٦ـ راجع: دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، ج ٦، ص ٢٦٤.

٤٧ـ كاظم مدير شانجي، سابق.

٤٨ـراجع: الزركلي، الأعلام، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٩٩، ج ٧، ص ١٠١.

٤٩ـكاظم مدير شانجي، سابق.

٥٠ـكمثال، راجع: قيس آل قيس، الايرانيون والأدب العربي، طهران، مؤسسة البحوث والدراسات الثقافية، ١٩٨٣، ج ٢.

الفصل الرابع

الفقه والأصول

أ ـ فقه الشيعة

اجتاز النظام الفقهي الشيعي عصوراً مختلفة منذ البداية وحتى يومنا هذا، نذكر أدناه هذه العصور بايجاز مع التطرق لأشهر فقهاء كل عصر:

١ ـ **عصر الأئمة** عليهم السلام : كان المرجع الرئيس للأحكام الشرعية والفقه والاجتهاد في هذا العصر هم الأئمة عليهم السلام. ومن أهم انجازاتهم في هذا العصر هو ايجاد أرضية التفكير والاستدلال في الامور الشرعية، حتى انهم ذكروا مراراً بشكل صريح انّ مهمتهم، بيان الاصول والقواعد الكلية، وايكال استنتاج الأحكام الفرعية والجزئية الى الآخرين(١).

من خصوصيات هذا العصر: وجود شتى النزعات والاتجاهات في القضايا العلمية، لاسيما الكلامية، عند أصحاب الأئمة، كاتجاهات المتكلمين، والمحدثين، وإثبات او إنكار عصمة الأئمة أو علمهم بالغيب، والبحث حول علم الإمام. وكان لدى كثير من أصحاب الأئمة والمقربين منهم، اعتقادات متضادة(٢).

فضلاً عن الأئمة، اشتهر بعض أصحاب الأئمة بالفقه ايضاً مثل: يونس بن عبد الرحمن، وزرارة بن أعين، وعبد الله بن بكير، وجميل بن الدرّاج، وأبي محمد الليث بن البختري المرادي المعروف بأبي بصير، والبزنطي، والفضل بن شاذان(٣).

وفي مقابل هؤلاء كان هناك فريق آخر يرى انّ الفقه يقوم على اساس نقل الحديث فقط، ويحجم عن أي استدلال عقلي في حقل الأحكام الشرعية(٤).

٢ـ عصر تدوين الفقه: تُلاحظ في هذا العصر ثلاثة اتجاهات فقهية رئيسة في المجتمع الشيعي: الاول اتجاه أهل الحديث الذين كانوا يعارضون الإجتهاد بشدة ويقصرون الفقه على الحديث ونقله كمحمد بن يعقوب الكليني، ومحمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد، ومحمد بن علي بن بابويه القمي(٥). والثاني، الاتجاه الاجتهادي الذي كان يتزعمه ابن ابي عقيل العماني(٦)، وابن الجنيد الإسكافي(٧). ورغم الاختلافات في المباني(٨)، ترك هذان الاثنان تأثيراً عميقاً في الفقه. والثالث، اتجاه فقه المتكلمين. وأبرز وجوه هذا الاتجاه: محمد بن محمد بن نعمان البغدادي، المعروف بالشيخ المفيد(٩)، والشريف المرتضى(١٠)، وابو الصلاح الحلبي(١١)، وسلاّر بن عبد العزيز الديلمي(١٢)، والقاضي عبد العزيز بن البرّاج(١٣)، ومحمد بن علي الكراجكي(١٤).

٣ـ عصر التوفيق: عمل خلال هذا العصر شيخ الطائفة ابو جعفر محمد بن الحسن الطوسي(١٥) على التوفيق بين اتجاه أهل الحديث واتجاه المتكلمين في الفقه. وحاول إثبات إعتبار الأحاديث عن طريق حفظ الوجه التعقلي للفقه. واستطاع بآثاره الواسعة ان يفتح آفاقاً جديدة في الفقه الشيعي. ويمكن ملاحظة أهم الآراء الفقهية لشيخ الطائفة في الآثار التالية: ١ـ النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، ويضم ابواب المسائل الفرعية للفقه، وتستند فيه الفتاوى على الأخبار، بينما تستند في كتبه الاخرى على الاجتهاد؛ ٢ـ المبسوط، الذي أوجد مرحلة جديدة في الفقه الشيعي؛ ٣ـ الاستبصار فيما اختلف فيه من الأخبار؛ ٤ـ تهذيب الأحكام، حيث ابتدع

الفقهين التفريعي والمقارن. وهيمن هذا المذهب الفقهي على المجتمع الشيعي على مدى ثلاثة قرون. وأهم وجوه هذا العصر فضلاً عن الشيخ الطوسي: أبو علي الحسن بن محمد ابن الشيخ الطوسي(١٦)، والصهرشتي(١٧)، وعلاء الدين علي بن الحسن الحلبي(١٨)، وأمين الاسلام الطبرسي(١٩)، وعماد الدين محمد بن علي بن حمزة(٢٠)، وقطب الدين الراوندي(٢١)، ومحمد بن حسين الكيدري البيهقي(٢٢)، ومحمد بن علي بن شهر آشوب(٢٣).

٤ ـ عصر نقد مذهب التوفيق: بعد مرور قرن على الشيخ الطوسي، سعى بعض الفقهاء لإحياء مذهب المتكلمين الفقهي، وهبّوا على هذا الأساس لنقد مذهب التوفيق. أهم وجوه هذا العصر: سديد الدين محمود بن علي الحمصي الرازي(٢٤)، وابو المكارم عز الدين حمزة بن علي بن زهرة الحلبي(٢٥)، ومحمد بن إدريس الحلي(٢٦). وتوجد وجوه مهمة اخرى ايضاً عبّرت عن نقدها لمذهب الشيخ الطوسي(٢٧).

٥ ـ عصر تهذيب مذهب التوفيق وتكامله: رغم الابداعات الكثيرة في فقه الشيخ الطوسي، إلّا انه كان بحاجة الى الانسجام، والترتيب والتهذيب، سيما وأنّ ناقدي مذهب التوفيق وجهوا اليه الكثير من المؤاخذات. لذلك بذل ابو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن الحلي المشهور بالمحقق(٢٨)، وتلميذه الكبير الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي المعروف بالعلامة(٢٩) مؤلف «ارشاد الاذهان الىٰ أحكام الدين»، جهوداً كبرى في هذا المضمار. ولا زالت آثارهما في الفقه التطبيقي، والتفريعي، والتتبعي، والتحقيقي، مرجعاً للباحثين الفقهيين حتى يومنا هذا.

في الحقيقة لولا جهود هذين الوجهين الفقهيين الكبيرين، لطوى النسيان المذهب التوفيقي خلال العصر الذي تعرض فيه للانتقاد. وسعى بعض العلماء الذين ترعرعوا في مدرسة المحقق والعلامة للعمل على تكامل الفقه، وهم: الحسن بن ابي طالب الآبي(٣٠)، وعميد الدين عبد المطلب بن محمد الحسيني الأعرجي(٣١)،

وفخر المحققين(٣٢).

٦ـ **عصر الشهيد الأول**: الشهيد الأول هو شمس الدين محمد بن مكي العاملي(٣٣)، الذي سعى خلال حركة تكامل الفكر الفقهي الى تأسيس قواعد واصول أساسية للفقه الشيعي، كي تكون له هوية مستقلة بدون الحاجة الى المذاهب الفقهية السنية. هذه الخصوصية جعلت تصانيفه تمتاز عن تصانيف الفقهاء الذين سبقوه. وظل العلماء تابعين لآثاره على مدى قرن ونصف من بعده، وركزوا اهتمامهم على شرح آثاره. وأهم فقهاء هذا المذهب وأشهرهم: ابن خازن(٣٤)، وابن متوج البحراني(٣٥)، والفاضل المقداد السيوري(٣٦)، وابن فهد الحلي(٣٧)، وشمس الدين محمد بن شجاع القطان الحلي(٣٨)، ومفلح بن حسين الصيمري(٣٩)، وابن هلال(٤٠)، وابراهيم بن سليمان القطيفي(٤١)، والشهيد الثاني(٤٢).

٧ـ **فقه العصر الصفوي**: هذا العصر امتد من القرن العاشر واستمر حتى القرن الثاني عشر. وظهرت فيه ٣ إتجاهات فقهية:

أـ **فقه المحقق الثاني علي بن الحسين بن عبد العال الكركي**(٤٣): ويُعدّ المحقق الثاني من الشخصيات التي أغنت الفقه. ويتلخص دوره في أمرين: تعزيز الاستدلالات الفقهية القوية، والاهتمام بالمسائل الحكومية في الفقه كالحدود، وصلاحيات الفقيه، وصلاة الجمعة، والخراج، والمقاسمة.

تأثير المحقق الثاني، واضح جداً على الفقهاء الذين اتوا من بعده. وأهم الفقهاء الذين الّفوا في هذا الاتجاه: الحسين بن عبد الصمد العاملي(٤٤)، وعبد العالي بن علي الكركي(٤٥)، وبهاء الدين محمد بن الحسين العاملي(٤٦)، والميرداماد(٤٧)، وسلطان العلماء(٤٨)، والمحقق آقا حسين الخوانساري(٤٩)، وآقا جمال الخوانساري(٥٠)، والفاضل الهندي(٥١).

ب ـ **فقه المقدس الأردبيلي أحمد بن محمد الأردبيلي**(٥٢)، ويُعدّ من كبار فقهاء

العصر الصفوي. ورغم انه لم يوجِد أي تغيير في بناء الفقه، ولكن كان لديه اسلوب مستقل خاص. اهم ملامح تحقيقاته هي انه يستند على اجتهاده التحليلي وأفكاره دون الالتفات الى آراء الماضين.

شجاعته في البحوث العلمية من جهة، ودقته من جهة اخرى، امر حمل بعض الفقهاء الذين أتوا من بعده على اتخاذ اسلوبه، ولذلك عُرفوا بـ«اتباع المقدس»، مثل: محمد بن علي الموسوي العاملي(٥٣)، والحسن بن زين الدين العاملي(٥٤)، وعبد الله بن الحسين الشوشتري(٥٥)، ومحمد باقر بن محمد المؤمن السبزواري(٥٦).

ج ـ **الفقه الإخباري**: النهضة الإخبارية التي قُمعت تقريباً في مطلع القرن الخامس الهجري في أعقاب الجهود العلمية التي بذلها المتكلمون، عادت اليها الحياة ثانية في القرن الحادي عشر بواسطة محمد أمين الاستر آبادي(٥٧). ورغم انّ الفقهاء الاخباريين استطاعوا الهيمنة على جميع المراكز الفقهية والعلمية الشيعية في ايران والعراق على مدى عدة عقود، غير أنّ عدد الفقهاء المشهورين في هذا الاتجاه لم يكن كبيراً: ملا محسن الفيض الكاشاني(٥٨)، ويوسف بن أحمد البحراني(٥٩)، ومحمد حسن الحر العاملي(٦٠)، والسيد نعمة الله الجزائري(٦١).

٨ـ **عصر إحياء الاجتهاد الاصولي**: وحيد البهبهاني(٦٢) الذي كان يُعدّ من نوابغ الفقه في القرن الثاني عشر الهجري، استطاع ان يتصدى للمباني الإخبارية من خلال جهد علمي واسع، وإحياء اسلوب الاجتهاد العقلاني ثانية. وسعى عن طريق الفقه وتنقيح اصول الفقه والأعمال الدقيقة كي يصبّ الفقه الشيعي في قالب قانوني وفقهي متطور ومنسجم(٦٣).

النجاح الذي أحرزه البهبهاني ـ فضلاً عما سبق ـ كان عبارة عن تربية فقهاء كبار ساعدوا على ترسيخ الانجازات التي حققها، وذلك بواسطة الآثار القيمة التي ألّفوها على اساس مبانيه الفقهية والاصولية. وأشهر هؤلاء الفقهاء:

بحر العلوم(٦٤)؛ السيد جواد الحسيني العاملي(٦٥)؛ كاشف الغطاء(٦٦)؛ السيد علي الطباطبائي(٦٧)، أبو القاسم القمي(٦٨)؛ السيد أسد الله التستري(٦٩)؛ السيد محمد الطباطبائي المجاهد(٧٠)؛ ملا أحمد النراقي(٧١) حجة الاسلام الشفتي(٧٢) الحسن بن جعفر كاشف الغطاء(٧٣)؛ محمد حسن النجفي(٧٤).

٩ـ عصر الشيخ الأنصاري: الشيخ مرتضى الأنصاري(٧٥)، نابغة كبير في القرن الثالث عشر الهجري، ومبتدع لأساليب دقيقة في الفقه واصول الفقه، أدت الى تغيير الوجه الفقهي تماماً. والمجاميع الفقهية التي خلّفها، دقيقة الى درجة بحيث ادت الى نسخ ما سبق تماماً(٧٦).

هذه المدرسة مهيمنة على الجوامع والمؤسسات العلمية والفقهية منذ ذلك اليوم والى يومنا هذا. ورغم ظهور شخصيات كبرى، لم يظهر أي تغيير أساسي في هذا الفقه. وأهم فقهاء هذا العصر: حبيب الله بن محمد علي الرشتي(٧٧)؛ ميرزا الشيرازي(٧٨)؛ رضا بن محمد هادي الهمداني(٧٩)؛ محمد كاظم الخراساني(٨٠)؛ السيد محمد كاظم اليزدي(٨١)؛ محمد تقي الشيرازي(٨٢)؛ محمد حسين النائيني(٨٣)؛ عبد الكريم الحائري اليزدي(٨٤)؛ ضياء الدين العراقي(٨٥)؛ محمد حسين الاصفهاني(٨٦)؛ السيد ابو الحسن الاصفهاني(٨٧)؛ السيد حسين الطباطبائي البروجردي(٨٨)؛ السيد محسن الحكيم(٨٩)؛ السيد محمود الحسيني الشاهرودي(٩٠)؛ السيد حسن الموسوي البجنوردي(٩١) السيد ابو القاسم الموسوي الخوئي(٩٢)؛ السيد هادي الميلاني(٩٣)؛ محمد تقي الآملي(٩٤)؛ السيد احمد الخوانساري(٩٥)؛ السيد الإمام الخميني(٩٦)؛ محمد الموحدي الفاضل(٩٧)؛ جواد التبريزي(٩٨)؛ السيد محمد رضا الغلبايغاني؛ وحيد الخراساني؛ السيد علي الخامنئي؛ لطف الله الصافي الغلبايغاني؛ ناصر مكارم الشيرازي؛ حسين نوري الهمداني؛ السيد علي السيستاني؛ محمد تقي بهجت الفومني؛ موسى شبير الزنجاني.

قام كل واحد من هؤلاء العلماء والمجتهدين بتربية العشرات او المئات من

التلاميذ خلال الفترة الاخيرة في ميدان الفقه. ولكن الأمر الذي لابد من الاشارة اليه هو: بالرغم من انفتاح باب الاجتهاد لدى الشيعة طبقاً لما هو مشهور، ولكن قلما يلاحظ فتح فقهاء الشيعة واصولييها لهذا الباب على ساحة المجتمع والنظام الحاكم عليه، بصورة مدوَّنة، مع انه لا يمكن نكران الشكل غير المدوَّن له.

يُعدّ ميرزا حسين النائيني، أحد أوائل علماء الشيعة الذين سعوا لتقديم بعض مفاهيم الحقوق الأساسية وفقه الدولة اعتماداً على العلم والاسلوب التقليدي للاجتهاد، كذهابه الى وجوب الدستورية استناداً الى وجوب مقدمة الواجب، وكذلك اعتقاده بضرورة ان يتحمل الجابي او الحكومة، المسؤولية أمام الجهة التي تدفع الضرائب او الشعب(٩٩).

كذلك يُعدّ الامام الخميني ﵀، احد العلماء والفقهاء المعاصرين الذين اولوا اهتماماً كبيراً نحو فقه الدولة في إطار الفقه التقليدي. وقد طوّر في كتاب ولاية الفقيه او الحكومة الاسلامية، نظرية ولاية الفقيه، وحوّلها الى واقع عملي في نهاية المطاف. وقام تلميذه حسين علي منتظري بتدوين الأسس الفقهية لهذه النظرية(١٠٠).

ويُعدّ الشهيد السيد محمد باقر الصدر، أحد الفقهاء الذين اهتموا بفقه الدولة في قالب الفقه التقليدي. ولديه وجهات نظر وأفكار اجتهادية جديدة ومهمة في فقه الدولة،لاسيما تفسيره للآية ٣٨ من سورة الشورى، والآية ٧١ من سورة التوبة، وتأكيده على اهمية دور الامة في تقرير مصيرها، وتساوي المرأة والرجل في التصدي للحكم(١٠١).

كما لا ينبغي تجاهل دور بعض الشخصيات الكبيرة كالاستاذ الشهيد مرتضى المطهري الذي سعى بما يفوق الآخرين في تقديم العلاج لحل المعضلات الاجتماعية في ظل الاسلوب التقليدي للاجتهاد. لذلك نراه يقول بتعذر حصول شرائط الاجتهاد للشخص الذي لا يملك رؤية واضحة تماماً لرأي الاسلام في العالم، والإنسان، والمجتمع، والتاريخ، والاقتصاد، والسياسة الخ(١٠٢).

كذلك يُعتبر الشيخ محمد مهدي شمس الدين، من المجتهدين الذين بذلوا جهوداً تستحق التقدير في تدوين فقه الدولة بشكل إجمالي، وتسطير آرائه على هذا الصعيد(١٠٣).

ب ـ فقه أهل السنّة

العصور التي مرّ بها فقه أهل السنة، ستة هي:

١ ـ عصر الرسول ﷺ والحصول المباشر على النص (منذ بداية الاسلام وحتى عام ١١ هـ).

٢ ـ عصر الصحابة الذين كانوا على اتصال مباشر بالرسول ﷺ (منذ عام ١١ وحتى ٤٠ هـ).

٣ ـ عصر التابعين الذين كانوا يتصلون بالرسول محمد ﷺ من خلال واسطة واحدة (منذ ٤٠ وحتى ١٠٠ هـ).

٤ ـ عصر الأئمة الأربعة او عصر تأسيس المذاهب الفقهية (منذ القرن ٢ وحتى القرن ٤ هـ).

٥ ـ عصر تقليد الأئمة الأربعة (منذ القرن ٣ وحتى القرن ١٤ هـ).

٦ ـ عصر الحركة الفقهية والقانونية الجديدة وافتتاح باب الاجتهاد(١٠٤).

بلغ فقه أهل السنة مرحلة الكمال في العصر الرابع، اي عصر ظهور الأئمة الأربعة وتأسيس المذاهب الفقهية، لأنّ العصور السالفة وفّرت مقدمات هذا العصر ومهّدت الطريق لتأسيس هذه المذاهب.

من عوامل ظهور هذه المذاهب الفقهية: جمع وتدوين القرآن الكريم في عهد الخليفة الثالث؛ جمع الأحاديث النبوية منذ القرن الثاني؛ ظهور مختلف العقائد؛ تعرف المسلمين على الثقافات الاخرى؛ ظهور شتى المذاهب الكلامية؛ اتساع نفوذ الحكم وافرازاته؛ ازدياد الحاجات القانونية(١٠٥).

تأسس أول مذهب فقهي سني على يد النعمان بن ثابت أبي حنيفة (٨٠ـ ١٥٠هـ)(١٠٦)، واشتهر بالحنفي فيما بعد. وسرعان ما انتشر هذا المذهب، لتأييده من قبل الحكومة وايفاد القضاة الحنفيين الى سائر أرجاء البلاد الاسلامية(١٠٧). فأوكل المهدي، والهادي، والرشيد العباسيون، أمر القضاء الى ابي يوسف يعقوب بن ابراهيم الأنصاري (١١٣ـ١٨٢هـ)، وهو من تلامذة وأتباع أبي حنيفة. وكان يعيّن القضاة الذين هم على المذهب الحنفي فقط.

لذلك انتشر الفقه الحنفي في العراق اولاً ثم في مصر، وما وراء النهر، وشبه القارة حتى الصين. وبعث تعيين اسماعيل بن يسع قاضياً لمصر، على انتشار الفقه الحنفي في هذه البلاد. وكان لتعيين أسد بن الفرات الكوفي (ت ٢١٣هـ) قاضياً لشمال أفريقيا نفس هذا التأثير ايضاً، رغم انه انصرف فيما بعد عن الفقه الحنفي وأخذ بالفقه المالكي(١٠٨).

عمل تلامذة مذهب أبي حنيفة على نشر الفقه الحنفي، حيث لعب القاضي أبو يوسف(١٠٩)، ومحمد بن الحسن الشيباني(١١٠) الدور الأكبر في ذلك، فضلاً عن تأثير شخصيات اخرى مثل عبد الله بن المبارك، ووسيع بن الجراح.

الشخصيات التالية، شخصيات معروفة بين فقهاء المذهب الحنفي ايضا:

ابو سليمان الجوزجاني؛ هشام بن عبيد الله الرازي؛ ابن حماد حفيد أبي حنيفة؛ أبو بكر محمد بن اليمان السمرقندي؛ أبو الحسن علي بن موسى القمي؛ أبو مطيع مكحول بن الفضل النسفي؛ إبراهيم الخدامي؛ الكرابيسي؛ أبو منصور الماتريدي؛ الحاكم المروزي؛ أبو محمد السبزموني؛ أبو بكر الرازي الجصاص؛ أبو ليث السمرقندي؛ محمد بن يحيى الجرجاني؛ أبو العباس المكيالي؛ ابو القاسم اسماعيل البيهقي؛ السلطان محمود الغزنوي؛ القاضي حسين النسفي؛ ابو زيد الدبوسي؛ القاضي الصيمري؛ عبد الرحمن السرخسي؛ ابو العباس الناطفي الطبري؛ ابو الحسن السغدي؛ ابن أبي سهل السرخسي؛ ميمون بن محمد النسفي؛ شيخ الاسلام الاسبيجابي؛ جار الله الزمخشري؛ ابو الفضل الكرماني؛ شمس الأئمة الكردري؛

رضي الدين السرخسي؛ ناصر الدين السمرقندي(١١١).

لابد من التنويه الى انّ جميع هذه الشخصيات ـعدا أبا حنيفة ـ لم تكن سوى مروّجة وشارحة للمذهب الفقهي الحنفي، ولم تأت بأشياء جديدة.

المذهب الفقهي الثاني لأهل السنة هو المذهب المالكي الذي أسسه مالك بن أنس (٩٣ـ ١٧٩ هـ)(١١٢). وكانت له آراء اخرى تختلف عن آراء ابي حنيفة لاسيما في مجال استخدام الرأي والقياس الفقهي في تحديد الحكم الشرعي، وسعى لعرض آرائه الفقهية من خلال تأليف كتاب «الموطأ» باسلوب فقهي حديث. وانبرى مالك في هذا الكتاب لنقل الحديث اولاً، ثم فتوى فقهاء المدينة، ثم رأيه. ويعتقد انه لا يمكن الاقبال على الرأي والقياس مع وجود المستند الروائي للأحكام الشرعية(١١٣). وانتشر المذهب المالكي في اجزاء من شمال أفريقيا، ومصر، والأندلس بشكل تدريجي.

أهم فقهاء هذا المذهب:

ابو محمد عبد الله بن وهب بن مسلم القرشي؛ ابو عبد الله بن عبد الرحمن بن القاسم؛ أشهب بن عبد العزيز القيسي العامري؛ ابو محمد عبد الله بن عبد الحكيم؛ الأصبغ بن الفرج الحموي؛ ابو الحسن علي بن زياد التونسي؛ أسد بن الفرات؛ عبد السلام بن سعيد الطوخي؛ احمد بن المعذل بن غيلان العبدي؛ ابو اسحاق اسماعيل بن إسحاق القاضي؛ ابو مروان عبد الملك بن عبد العزيز بن عبد الله، محمد بن عبد الله بن عبد الحكيم؛ محمد بن ابراهيم بن زياد؛ ابو عبد الله زياد بن عبد الرحمن القرطبي؛ عيسى بن دينار؛ يحيى بن يحيى بن كثير الليثي؛ عبد الملك بن حبيب بن سليمان السلمي(١١٤).

المذهب الفقهي الثالث لأهل السنة هو المذهب الشافعي الذي أسسه ابو عبد الله محمد بن ادريس الشافعي (١٥٠ـ ٢٠٤ هـ)(١١٥). وكان على وفاق مع المذهبين الحنفي والمالكي وسعى لايجاد ارتباط بين المباني والقواعد المختلفة لهذين المذهبين، وتقديم فقه جديد على هذا الأساس(١١٦). كما عبّر في نفس الوقت عن معارضته

للاستحسان الحنفي والاستصلاح المالكي. له «الرسالة» في اصوله الفقهية. ذاع الفقه الشافعي بمصر على يد صلاح الدين الأيوبي(١١٧)، ولديه اتباع في مكة والعراق(١١٨).

من أهم فقهاء المذهب الشافعي:

ابو علي بن الحسين بن علي الكرابيسي؛ ابو سعيد الأنماطي؛ ابو العباس أحمد بن عمر السريج؛ الحسن بن محمد الزعفراني البغدادي؛ ابو ثور ابراهيم بن خالد بن اليمان البغدادي؛ محمد بن نصر المروزي؛ الجنيد البغدادي؛ النسائي؛ ابن ابي داود السجستاني؛ ابو عوانة الاسفرايني؛ ابن زياد النيشابوري؛ ابو سعيد الحسن بن أحمد الاصطخري؛ ابن القاص الطبري البغدادي؛ ابو نصر الجويقي النسفي؛ أبو بكر الخصيبي الإصفهاني(١١٩).

المذهب الفقهي الرابع هو المذهب الحنبلي الذي أسسه أحمد بن حنبل بن هلال الدهلي الشيباني (١٦٤ـ ٢٤١هـ)(١٢٠). ويعدُّ أحمد إمام الحنابلة ومن كبار القادة الفكريين لأصحاب الحديث. قرأ على الشافعي(١٢١). واستقطب اهتمام الآخرين من خلال مسنده في الحديث المؤلف من ثلاثين ألف حديث(١٢٢).

تبلور الفقه الحنبلي على أساس الكتاب، والسنة، وفتوى الصحابة، والقياس، والاستحسان، والمصالح، والذرائع(١٢٣). ووجد مذهبه أتباعاً له في الحجاز بشكل رئيس.

من أشهر فقهاء هذا المذهب: ابو بكر أحمد بن محمد بن هانئ المعروف بابن الأثرم؛ أحمد بن الحجاج المروزي؛ إسحاق بن ابراهيم المعروف بابن واهوية؛ ابو علي محمد بن احمد بن ابي موسى الهاشمي؛ ابو اسحاق ابراهيم بن عمر البرمكي؛ ابو الفرج عبد الواحد بن محمد الشيرازي؛ ابو الوفاء علي بن عقيل الفقري؛ عبد الوهاب بن أبي الفرج؛ ابن هبيرة؛ ابو محمد بن عبد القادر بن أبي صالح الجيلاني؛ ابن الجوزي؛ ابو الفرج عبد المنعم بن أبي الفتح عبد الوهاب؛ ابو بكر محمد بن عبد الغاني المعروف بابن نقطة؛ أبو البركات عبد السلام بن عبد الله بن قاسم المشهور

بابن تيمية، أبو أحمد عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية؛ تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية؛ ابو عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الهادي المقديسي؛ ابو عبد الله محمد بن ابي بكر المشهور بابن قيّم الجوزية(١٢٤).

الأمر الذي لابد من التنويه اليه هو اننا نلاحظ آراء مختلفة بل ومتضاربة احياناً فيما نقله تلامذته عنه ـ أي عن أحمد ـ حتى اننا قد نجد له أربعة أو خمسة آراء في مسألة واحدة أحياناً وذلك لمعارضته لجمع وكتابة آرائه(١٢٥).

بعد هذا الإمام الرابع من أئمة الفقه السني، فقد الفقه السنّي حيويته، واتجه اهتمامه منذ القرن الرابع الهجري وحتى القرن الثالث عشر الهجري نحو شرح، وتفسير، وتحشية الآثار. ولم يضف فقهاء هذه المذاهب أي انجاز جديد. وبذلك تحول الاجتهاد في فقه أهل السنّة الى تقليد هؤلاء الأربعة.

ورغم انّ اقتصار الاجتهاد على هذه الشخصيات الأربع غير مدعم بأي استدلال عقلي ونقلي، لكنّ الأمر الذي لاشك فيه هو انّ إجماعاً ظهر بهذا الخصوص تدريجياً انطلاقاً من دوافع سياسية وبفعل نشاطات الحاكمين، لذلك ليس من السهولة اختراق هذا الإجماع(١٢٦).

ومنذ القرن الثالث عشر تقريباً وفي أعقاب التحولات الكبيرة التي شهدها العالم الاسلامي، اندفع بعض فقهاء اهل السنة للتشكيك في ضرورة اتباع آراء الأئمة الأربعة. وأدرك فقهاء اهل السنة تدريجياً انه لا يوجد أي دليل عقلي ونقلي متقن ومعتبر على التقليد، وبمقدورهم الاجتهاد في المسائل على غرار الفقهاء الأربعة. ويُعدّ الاهتمام بآراء فقهاء الشيعة وإعلان جواز الأخذ بها ـ كجواز الأخذ بفقه الفقهاء الأربعة ـ من قبل مفتي مصر الكبير الشيخ أحمد شلتوت، خطوة كبرى في هذا الاتجاه.

من الجدير بالذكر، انه توجد مذاهب اخرى الى جانب المذاهب التي أشرنا اليها، بعضها جزء من المذاهب الشيعية كالزيدية والاسماعيلية والتي لديها فقه وأتباع، وبعضها مستقلة كالمذهب الأباضي الذي يعد من بقايا الخوارج(١٢٧). اما

المذهب الاوزاعي المنسوب للامام الاوزاعي (ت ١٥٠هـ)، ومذهب سفيان الثوري (ت ١٦١هـ)، ومذهب ليث بن سعد (ت ١٧٥هـ)، ومذهب ابن جرير الطبري (ت ٣٠٠هـ)، ومذهب داود بن علي الظاهري (ت ٢٧٠هـ)، فهي مذاهب سنية لم تستمر طويلاً لقلّة اتباعها(١٢٨).

يُعدّ المذهب الزيدي ذا موقع متميز بين هذه المذاهب لكثرة اتباعه وعلمائه ومحدثيه وفقهائه والمؤلفين فيه. ومن آثار هذا المذهب: المجموع(١٢٩)، المنسوب لزيد بن علي بن الحسين عليه السلام، وجامع الأحكام في الحلال والحرام تأليف يحيى بن الحسين (٢٤٥-٢٩٨هـ)، والفقه تأليف احمد بن يحيى (٢٧٥-٣٢٥هـ)، والجامع الكافي في فقه الزيدية تأليف محمد بن علي الحسني، والمنهاج الجلي في فقه زيد بن علي تأليف محمد بن مطهر الحسني، وشرح جامع الأحكام تأليف علي بن بلال الآملي، والفتاوى المنصورية تأليف يحيى بن حمزة الحسني (ت ٧٤٩هـ)، والبحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، ومعيار العقول في علم الاصول، وعيون الأزهار في فقه الأئمة الأطهار تأليف احمد بن يحيى المرتضى (٧٧٥-٨٤٠هـ)، والروض الحافل في شرح الكافل تأليف ابراهيم بن محمد، والمدخل، والذريعة، والتقرير تأليف حسين بن بدر الدين محمد (٥٨٢-٦٦٢هـ)، وضوء النهار في شرح الأزهار تأليف حسين بن احمد (ت ١٠٤٨هـ)، والدرر البهية والسيل الجرار ونيل الأوطار تأليف محمد بن علي الشوكاني، والروض النضير في شرح المجموع الكبير تأليف حسين بن أحمد الحيمي (ت ١٢٢١هـ)(١٣٠).

بعد المذهب الزيدي بفاصل كبير، يمكن الاشارة الى المذهب الظاهري المنسوب الى داود بن علي الظاهري، نظراً لقلّة اتباعه والذين لا يكاد يكون لهم وجود في هذا اليوم. وجُل فقه هذا المذهب مستقى من كتاب المحلى الشهير تأليف احمد بن حزم الظاهري، الذي يُعزى اليه قوام هذا المذهب واستمراره(١٣١).

تطورات علم اصول الفقه

يُعدّ اصول الفقه، أحد العلوم الاسلامية التي دوِّنت لادراك واستنباط الأحكام والقوانين الاسلامية من مصادرها الرئيسة. هذا العلم ومع انـه مـرتبط بـالعلوم الأدبية، وعلم اللغة، والكلام، والمنطق، والفلسفة، إلّا انه حظي باهتمام مستقل من حيث اختلاف هدفه عن هذه العلوم.

علم اصول الفقه، اجتاز تسع مراحل منذ تأسيسه والى هذا اليوم:

١ـ مرحلة التأسيس: يعتقد بعض المحققين انّ الشـافعي هـو المـؤسس لهـذا العلم(١٣٢)، فيما يتحدث آخرون عن أنّ محمد بن الحسن الشيباني هو أول من ألّف كتاباً اصولياً(١٣٣). وهناك من يرى انّ ابا حنيفة هو الشخص الاول(١٣٤) بـينما يرى المحققون الشيعة ان الامام الباقر عليه السلام والامام الصادق عليه السلام هما المـؤسسان لعلم الاصول(١٣٥).

بعض الباحثين المعاصرين يعتبرون وجهات النظر هذه، قابلة للانتقاد، ويرون ان استخدام القواعد الاصولية ـولو بشكل بسـيط ـ كـان مـتداولاً مـنذ صـدر الاسلام(١٣٦)، مقدّمين لاثبات آرائهم بعض الأدلة المقبولة.

٢ـ مرحلة بداية التصنيف: في هذه المرحـلة تحـقق لمسـائل عـلم الاصـول الاستقلال، بينما كانت تُطرح في السابق خلال المسائل الفقهية(١٣٧).

يعتقد البعض انّ أول تصنيف في علم الاصول يعود لهشام بن الحكـم، شـيخ متكلمي الاماميـة، ويتمثل في كتاب «الألفاظ ومباحثها». ومـن بعده روى يونس بن عبد الرحمن كتاب «اختلاف الحديث» عن الامام موسى بن جعفر(١٣٨) عليه السلام.

غير أنّ البعض ومع اعترافهم بتقدم هذين الرجلين، يؤكد على انّ الشافعي أوجد ترتيباً بديعاً من خلال تأليفه لكتاب الاصول(١٣٩).

٣ـ مرحلة اختلاط علم الاصول بعلم الكلام: في هذه المرحلة التي يخـتص

معظمها بأهل السنة، دخل متكلمو أهل السنة لاسيما المعتزلة، الى أبواب علم الاصول، وحرفوه عن مساره الأصلي ـالذي كان يتمثل في استنباط الأحكام الفرعية ـ الى حد بعيد. واصول أهل السنة هي في الحقيقة استمرار لهذه المرحلة، ولم يطرأ عليها تغيير أساسي(١٤٠).

من أهم آثار هذه المرحلة: الآراء الاصولية لأبي علي محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي (ت ٣٠٣هـ)؛ الآراء الاصولية لأبي هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي (ت ٣٢١هـ) الاصول تأليف ابي الحسن عبيد الله بن الحسن الكرخي (ت ٣٤٠هـ)؛ اصول الفقه لأبي بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص (ت ٣٧٠هـ)؛ العمد، والمغني تأليف القاضي عبد الجبار بن أحمد المعتزلي الأسد آبادي (ت ٤١٥هـ) التحصيل لأبي منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي الاسفرايني (ت ٤٢٩هـ) تقويم الأدلة لأبي زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي، القاضي الحنفي (ت ٤٣٠هـ) المعتمد تأليف أبي الحسين البصري (ت ٤٣٦هـ) الأحكام في اصول الاحكام لابن حزم الأندلسي (ت ٤٥٦هـ) المستصفى لأبي حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ)؛ الاحكام في اصول الأحكام لأبي الحسن الآمدي (ت ٦٣١هـ) منتهى السؤل والأمل لابن الحاجب (ت ٦٤٦هـ)(١٤١).

ظهرت بين الشيعة آثار مهمة ايضاً منها: الخصوص والعموم، وكذلك إبطال القياس، وكلاهما لأبي سهل إسماعيل بن علي بن إسحاق النوبختي (القرن ٣)؛ خبر الواحد والعمل به لأبي محمد الحسن بن موسى النوبختي (القرن ٣)؛ نقض اجتهاد الرأي لأبي سهل النوبختي؛ إبطال القياس لأبي منصور صرام النيشابوري (ق ٣)؛ مسائل الحديثين المختلفين لمحمد بن أحمد بن داود؛ كشف التمويه والالتباس في إبطال القياس لمحمد بن احمد بن الجنيد (ت ٣٨١هـ)(١٤٢).

٤ـ **مرحلة الكمال والاستقلال المجدد**: وتنفرد هذه المرحلة بالشيعة ففي هذه المرحلة تكامل علم الاصول ونضج تدريجياً وتحرر الى حد ما من الامتزاج بمسائل علم الكلام. وظهرت آثار مهمة لابن ابي عقيل(١٤٣)، والاسكافي، ومحمد

بن أحمد بن الجنيد(١٤٤)، والشيخ المفيد(١٤٥)، والكراجكي(١٤٦)، والسيد المرتضى علم الهدى(١٤٧)، والشيخ الطوسي(١٤٨)، ساعدت على تكامل علم الاصول. ومن خصوصيات هذه المرحلة ـ فضلاً عن تخلص الاصول نسبياً من الكلام ـ استحكام المباني وقوة الاستدلال(١٤٩).

٥ ـ مرحلة جمود الاستنباط وتوقف علم الاصول: أدى النبوغ العلمي الذي كان عليه الشيخ الطوسي، الى بقاء آرائه واصوله في شتى العلوم بما فيها الاصول بدون منازع علىٰ مدى قرن كامل(١٥٠). ورغم وجود محققين آخرين كحمزة بن عبد العزيز المعروف بسلار مؤلف كتاب التقريب، وسديد الدين الحمصي الرازي مؤلف كتاب المصادر وكذلك كتاب التبيين والتنقيح، وابي المكارم ابن زهرة مؤلف كتاب غنية النزوع، إلّا انّ آثارهم كانت تغلب عليها روح تقليد آثار الشيخ الطوسي لاسيما في غنية ابن زهرة(١٥١). اي انّ الاستنباطات الفقهية بشكل عام كانت واقعة تحت تأثير استنباطات الشيخ الطوسي.

٦ ـ مرحلة النهضة المجددة: بدأت هذه المرحلة بظهور محمد بن إدريس الحلي (ت ٥٩٨هـ)(١٥٢)، وظهر فيها محققون بارزون على غراره مثل: نجم الدين جعفر بن حسين، المعروف بالمحقق الحلي(١٥٣)؛ الحسن بن يوسف بن المطهر المعروف بالعلامة الحلي(١٥٤)؛ محمد بن الحسن المشهور بفخر المحققين(١٥٥)؛ الفاضل المقداد(١٥٦)؛ الشهيد الثاني زين الدين بن علي العاملي(١٥٧)؛ محمد حسن بن زيد الدين(١٥٨)؛ ابن الشهيد الثاني محمد بن الحسين العاملي المشهور بالشيخ البهائي(١٥٩)، وألّف هؤلاء كتباً عديدة وقيمة. من أهم ملامح هذه المرحلة إحياء روح الاجتهاد من جهة، وشرح وتلخيص كتب القدماء والتعليق عليها من جهة اخرى، فضلاً عن ادخال بعض مسائل فن المنطق الى علم الاصول(١٦٠).

٧ ـ مرحلة ضعف علم الاصول: أدى نمو النزعة الإخبارية في مجتمع الشيعة العلمي وظهور محمد أمين الاستر آبادي (ت ١٠٣٣هـ) وتأليفه للفوائد المدنية(١٦١) الى فقدان علم الاصول لبريقه السابق. ومع ذلك ظهر في هذه المرحلة

محققون مثل: الفاضل الجواد (ت منتصف القرن ١١هـ)(١٦٢)، وسلطان العلماء (ت ١٠٦٤هـ)(١٦٣)، والفاضل التوني (ت ١٠٧١هـ)(١٦٤)، وملا صالح المازندراني (ت ١٠٨١هـ)(١٦٥)، وملا خليل القزويني (ت ١٠٨٩هـ)(١٦٦)، وجمال الخوانساري (ت ١١٢٥هـ)(١٦٧). وقد حافظ هؤلاء في كتاباتهم على تراث الاصول السابقة. وكان الصراع بين الاخباريين والاصوليين على أشده في هذه المرحلة(١٦٨).

٨ـ المرحلة الجديدة لعلم الاصول: بظهور وحيد البهبهاني (ت ١٢٠٦هـ)(١٦٩) استطاع علم الاصول ان يطوي طريق تكامله تدريجياً. وأفلح مع تلامذته في الرد على جميع شبهات الاخباريين واتهاماتهم ببراعة علمية فائقة، وبذلوا جهوداً حثيثة في طريق إثبات انّ استنباط المسائل الفرعية بحاجة الى قواعد اصولية.

من أبرز شخصيات هذه المرحلة: السيد مهدي بحر العلوم (ت ١٢١٢هـ)(١٧٠)؛ كاشف الغطاء (ت ١٢٢٧هـ)(١٧١)؛ ميرزا ابو القاسم القمي (ت ١٢٣١هـ)(١٧٢)؛ الشيخ أسد الله التستري الكاظمي (ت ١٢٣٤هـ)(١٧٤).

تلامذة بعض هذه الشخصيات أعلاه كالسيد محسن الأعرجي الكاظمي (ت ١٢٤٠هـ)(١٧٥)، وشريف العلماء (ت ١٢٤٥هـ)(١٧٦)، وملا أحمد النراقي (ت ١٢٤٥هـ)(١٧٧)، والشيخ محمد تقي بن عبد الرحيم (ت ١٢٤٨هـ)(١٧٨)، والشيخ محمد حسن النجفي (ت ١٢٦٦هـ)(١٧٩)، صنفوا الكثير من الآثار القيمة(١٨٠).

٩ـ المرحلة المعاصرة: تمثل هذه المرحلة ذروة كمال علم الاصول. وبدأت بظهور الشيخ مرتضى الأنصاري (ت ١٢٨١هـ)(١٨١)، ثم استمر بها تلامذته بجهودهم المكثفة. ولا يمكن قياس ما تحقق من تقدم لعلم الاصول في هذه المرحلة بالمراحل التي سبقته قط. كما اصبحت الدراسات الاصولية كثيرة وعميقة جداً إنْ من حيث النوعية وإنْ من حيث الحجم(١٨٢).

أعظم اصوليي هذه المرحلة فضلاً عن الشيخ الأنصاري:

ميرزا حبيب الله الرشتي (ت ١٣١٢هـ)(١٨٣)، ميرزا موسى التبريزي(١٨٤)؛ ميرزا محمد حسن الآشتياني (ت ١٣١٩هـ)(١٨٥)؛ آخوند محمد كاظم الخراساني (ت ١٣٢٩هـ)(١٨٦)؛ الشيخ محمد حسين النجفي الاصفهاني المعروف بالكمباني (ت ١٣٦١هـ)(١٨٧)؛ آقا ضياء الدين العراقي (ت ١٣٦١هـ)(١٨٨)؛ ميرزا محمد حسين النائيني (ت ١٣٦٥هـ)(١٨٩)؛ الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي (ت ١٣٥٥هـ)(١٩٠)؛ ميرزا علي الايرواني(١٩١)؛ السيد محسن الحكيم (ت ١٩٧٠م)(١٩٢)؛ السيد حسن الموسوي البجنوردي (ت ١٣٩٥هـ)(١٩٣)؛ السيد ابو القاسم الموسوي الخوئي (ت ١٩٩٢م)(١٩٤)؛ السيد محمد باقر الصدر (استشهد ١٩٨٠م)؛ الامام روح الله الموسوي الخميني (ت ١٩٨٩م)(١٩٥).

ننهي كلامنا في هذا الفصل بعبارة للاستاذ الشهيد مرتضى المطهري يقول فيها: لا يوجد بين العلوم الاسلامية، علم حيوي ومتغير ومتحول كعلم الاصول(١٩٦).

هوامش الفصل الرابع:

١ـ محمد حسن الحر العاملي، وسائل الشيعة، قم، آل البيت، ١٤١٢هـ، ج ١٨، ص ٤١.

٢ـ وردت تقارير بهذه الاختلافات الفكرية والعقائدية في كتب الرجال الشيعية. كمثال راجع: محمد الكشي، معرفة الرجال، تحقيق حسن مصطفوي، مشهد، ١٩٦٩، ص ٢٧٩ـ ٨٠، ٤٨٣، ٤٨٨، ٤٩٨ـ ٤٩٩، ٥٠٦.

٣ـ حول حياة كل شخصية من هذه الشخصيات، راجع: محسن الأمين العاملي، أعيان الشيعة، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٩٨٣.

٤ـ السيد حسين المدرسي الطباطبائي، مقدمة على فقه الشيعة، ترجمة محمد آصف فكرت، مشهد، آستان قدس رضوي، مؤسسة البحوث الاسلامية، ١٩٨٩، ص ٣٦ـ ٣٧.

٥ـ فقه هذه المجموعة من المحدثين كان عبارة عن مجموعة من الأحاديث التي رتبت موضوعياً مع حذف أسانيد هذه الأحاديث في بعض الأحيان. راجع: الكليني، الكافي في الفروع.

٦ـ مؤلف كتاب «المتمسك بحبل آل الرسول» الذي كان يُعدّ من أشهر المراجع الفقهية في القرنين الرابع والخامس. راجع: آغا بزرك الطهراني، الذريعة، ج ١٩، ص ٦٩.

٧ـ ابو علي محمد بن احمد بن جنيد الكاتب الاسكافي، مفكر القرن الرابع ومؤلف «تهذيب الشيعة لأحكام الشريعة»، و «الأحمدي في الفقه المحمدي».

٨ـ ابن عقيل لا يعتبر الأحاديث غير المسلَّم بها (اخبار الآحاد) حجة كما هو الحال عند المتكلمين، الا ان ابن الجنيد يقول بحجية تلك الأحاديث على غرار أصحاب الحديث. راجع: المدرسي الطباطبائي، سابق، ص ٤١ ـ ٤٢.

٩ـ هبّ لمجابهة الاسلوب الفقهي لابن الجنيد ـ استاذه ـ بشدة. كنموذج، راجع: مفيد

المسائل الصاغانية والمسائل السروية.

١٠ـ مؤلف العديد من الآثار، مثل: جوابات المسائل الموصلية الثالثة؛ رسالة في الرد على اصحاب العدد؛ رسالة في إبطال العمل بأخبار الآحاد؛ الانتصار؛ المسائل الناصريات.

١١ـ تقي الدين بن نجم الدين الحلبي (ت ٤٤٧ هـ)، مؤلف كتاب «الكافي في الفقه».

١٢ـ مؤلف كتاب «المراسم العلوية والأحكام النبوية».

١٣ـ مؤلف كتب: المهذب؛ الجواهر؛ شرح جمل العلم والعمل.

١٤ـ حول هذه الشخصيات، راجع: محسن الامين العاملي، اعيان الشيعة.

١٥ـ حوله، راجع: محمد بن الحسن الطوسي، الخلاف، طهران، ١٣٧٧هـ.

١٦ـ توفي بعد ٥١٥ هـ، ومؤلف: شرح النهاية؛ المرشد الى سبيل التعبد.

١٧ـ تلميذ الشيخ الطوسي، ومؤلف: اصباح الشيعة بمصباح الشريعة.

١٨ـ مؤلف: إشارة السبق الى معرفة الحق.

١٩ـ مؤلف: المنتخب من مسائل الخلاف.

٢٠ـ حول هذه الشخصية وآثارها، راجع: دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، ج ٣، «ابن حمزة»، (احمد باكتجي)، ص ٣٦٧.

٢١ـ مؤلف «فقه القرآن»، وعدة شروح على «النهاية».

٢٢ـ مؤلف: الاصباح.

٢٣ـ مؤلف: متشابه القرآن ومختلفه.

٢٤ـ محسن الامين العاملي، سابق، ج ١٠، ص ١٠٥.

٢٥ـ حوله، راجع: دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، ج ٢، «آل زهرة»، (صادق سجادي)، ص ١٥.

٢٦ـ حول ابن ادريس، راجع: دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، ج ٢، «ابن ادريس»، (السيد مصطفى المحقق الداماد)، ص ٧١٨.

٢٧ـ السيد حسن المدرسي الطباطبائي، الأرض في الفقه الاسلامي، طهران، ١٩٨٣، ج ١، ص ٦٢.

٢٨ـ محسن الأمين العاملي، سابق، ج ٤، ص ٨٩.
٢٩ـ نفس المصدر، ج ٥، ص ٣٩٦.
٣٠ـ عبد الله أفندي الاصفهاني، رياض العلماء، تحقيق أحمد الحسيني، قم، ١٤٠١هـ، ج ١، ص ١٤٦.
٣١ـ محسن الأمين، سابق، ج ٨،ص ١٠٠.
٣٢ـ عباس القمي، هدية الأحباب، طهران، امير كبير، ١٩٨٤، ص ٢٢٨.
٣٣ـ محسن الأمين، سابق، ج ١٠، ص ٥٩.
٣٤ـ عباس القمي، سابق، ص ٦٥.
٣٥ـ دائرة معارف التشيع، ج ١، المدخل، ص ٣٦١.
٣٦ـ حوله، راجع: المقداد بن عبد الله الفاضل المقداد، كنز العرفان في فقه القرآن، ١٣١٣هـ.
٣٧ـ دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، ج ٤، «ابن فهد الحلي»، (حسن الأنصاري)، ص ٤٣١.
٣٨ـ محسن الأمين، سابق، ج ٩، ص ٣٦٣.
٣٩ـ مؤلف: غاية المرام؛ كشف الالتباس؛ جواهر الكلمات. راجع: السيد حسين المدرسي الطباطبائي، سابق، ص ٥٥.
٤٠ـ السيد حسين المدرسي الطباطبائي، سابق، ص ٥٥.
٤١ـ محسن الأمين، سابق، ج ٢، ص ١٤١.
٤٢ـ نفس المصدر، ج ٧، ص ١٤٣.
٤٣ـ عباس القمي، سابق، ص ٢٥٤.
٤٤ـ محسن الأمين، سابق، ج ٦، ص ٥٦.
٤٥ـ نفس المصدر، ج ٨، ص ١٧.
٤٦ـ نفس المصدر، ج ٩، ص ٢٣٤.
٤٧ـ نفس المصدر، ص ١٨٩.
٤٨ـ عباس القمي، سابق، ص ١٧٠.

٤٩ـ محسن الأمين، سابق، ص ٤٦٧.

٥٠ـ عباس القمي، سابق، ص ١٣٧.

٥١ـ نفس المصدر، ص ٢٢٨.

٥٢ـ احمد بن محمد الاردبيلي، زبدة البيان، المقدمة.

٥٣ـ مؤلف الأثر الشهير «مدارك الأحكام» في الفقه.

٥٤ـ مؤلف: منتقى الجمان.

٥٥ـ مؤلف: جامع الفوائد. حول رأيه الخاص في خبر الآحاد، راجع: المجلسي، روضة المتقين، ج ١، ص ٢٠.

٥٦ـ مؤلف: كفاية الأحكام؛ ذخيرة المعاد.

٥٧ـ دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، «الاسترآبادي، محمد امين»، (حسن الانصاري).

٥٨ـ مؤلف كتب علمية في شتى الحقول مثل كتاب «مفاتيح الشرائع» في الفقه. حول اسلوبه الفقهي، راجع: المدرسي الطباطبائي، سابق، ص ٥٧.

٥٩ـ مؤلف كتاب «الحدائق الناضرة» الكبير. هذا الفقيه ورغم إخباريته، اتخذ اسلوباً معتدلاً وأخذ ببعض استدلالات الاصوليين.

٦٠ـ مؤلف: تفصيل وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة. طُبع هذا الكتاب حديثاً في ٢٠ جزءاً.

٦١ـ مؤلف: غاية المرام؛ كشف الأسرار.

٦٢ـ محمد باقر بن محمد أكمل (ت ١٢٠٥هـ). من آثاره: الفوائد الجابرية، شرح مفاتيح الشرائع.

٦٣ـ السيد حسين المدرسي الطباطبائي، سابق، ص ٦٠.

٦٤ـ محمد مهدي بن مرتضى الطباطبائي (ت ١٢١٢هـ). مؤلف: المصابيح؛ الدرة النجفية.

٦٥ـ مؤلف «مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة» في ١٠ أجزاء.

٦٦ـ مؤلف «كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء». حول حياته، راجع: محسن الأمين، سابق، ج ٤، ص ٩٩.

٦٧ـ مؤلف «رياض المسائل»، في الفقه.

٦٨ـ مؤلف العديد من الكتب، مثل: جامع الشتات؛ غنائم الأيام؛ مناهج الأحكام. حول حياته، راجع: محسن الأمين، سابق، ج ٢، ص ٤١١.

٦٩ـ مؤلف «مقابس الأنوار». راجع: محسن الأمين، سابق، ج ٣، ص ٢٨٣.

٧٠ـ مؤلف «المناهل في الفقه». راجع: محسن الأمين، ج ٩، ص ٤٤٣ .

٧١ـ مؤلف «مستند الشيعة ومناهج الأحكام» في الفقه. راجع: محسن الأمين، سابق، ج ٣، ص ١٨٣.

٧٢ـ مؤلف «مطالع الأنوار». راجع: محسن الأمين، سابق، ج ٥، ص ١٨٨.

٧٣ـ مؤلف «انوار الفقاهة» راجع: محسن الأمين، ص ٣٥.

٧٤ـ مؤلف موسوعة فقهية كبرى بإسم «جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام»، في ٤٣ جزءاً. حول حياته، راجع: محسن الأمين، سابق، ج ٩، ص ٦٤؛ كذلك مقدمة ج ١، جواهر الكلام.

٧٥ـ لديه العديد من الآثار مثل: المتاجر؛ الطهارة، الصلاة؛ الخمس؛ فضلاً عن عدة قواعد فقهية. حوله، راجع: محسن الأمين، سابق، ج ١٠، ص ١١٧.

٧٦ـ السيد حسين المدرسي الطباطبائي، سابق، ص ٦١.

٧٧ـ مؤلف: الالتقاطات؛ الغضب، الارث، الغصب؛ إحياء الموات، وغيرها. راجع: محسن الأمين، سابق، ج ٤، ص ٥٥٩.

٧٨ـ يوجد تقرير بدروسه بإسم «القواعد الحسنية» اعدّه الحسن بن إسماعيل الرضوي، راجع: آغا بزرك الطهراني، الذريعة، ج ١٧، ص ١٨٢.

٧٩ـ مؤلف الكتابين القيمين التاليين: مصباح الفقيه، وحاشية المكاسب. حوله، راجع: محسن الأمين، سابق، ج ٧، ص ١٩.

٨٠ـ مؤلف: تكملة التبصرة؛ اللمعات النيرة؛ كتاب القضاء (تقرير دروسه بواسطة ابنه محمد المعروف بـ آقا زاده)؛ حاشية المكاسب. له انتقادات في الموارد التي للشيخ الانصاري رأي فيها. راجع: محسن الأمين، سابق، ج ٩، ص ٥.

٨١ـ مؤلف «العروة الوثق» الشهير. له ايضاً: حاشية المكاسب؛ رسالة في منجزات المريض. راجع: محسن الأمين، سابق، ج ١٠، ص ٩٤٣.

٨٢ـ طُبع تقرير درسه حول صلاة الجمعة على يد محمد كاظم الشيرازي. من آثاره الاخرى: حاشية المكاسب.

٨٣ـ من آثاره: قاعدة لا ضرر؛ رسالة في اللباس المشكوك. كما طُبع تقرير درسه في الصلاة من قبل اثنين من أبرز تلامذته هما محمد تقي الآملي، ومحمد علي الكاظميني، وكذلك تقريره في المكاسب من قبل محمد تقي الآملي، وموسى الخوانساري.

٨٤ـ من آثاره الاخرى: الصلاة. كما طُبع درسه في موضوع النكاح على يد محمود الآشتياني.

٨٥ـ من آثاره: شرح تبصرة المتعلمين؛ رسالة في اللباس المشكوك؛ روائع الأمالي؛ كتاب القضاء.

٨٦ـ مؤلف: الإجازة؛ حاشية المكاسب؛ رسالة في الحق والحكم؛ رسالة في حكم أخذ الأجرة على الواجبات؛ رسالة في صلاة المسافر.

٨٧ـ مؤلف الأثر الشهير «وسيلة النجاة». كتاب «تحرير الوسيلة» للامام الخميني، عبارة عن اعادة نظر واكمال لهذا الأثر على أساس رؤاه.

٨٨ـ من آثاره التي طُبعت على شكل تقارير دروسه: نهاية التقرير على يد محمد الموحدي اللنكراني؛ البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر على يد حسين علي المنتظري؛ زبدة المقال في خمس النبي والآل على يد عباس أبي ترابي.

٨٩ـ مؤلف اول شرح استدلالي على «العروة الوثق» بإسم «مستمسك العروة الوثق»؛ نهج الفقاهة؛ دليل الناسك.

٩٠ـ طُبع تقرير دروسه في موضوع الحج، في خمسة أجزاء بإسم «الحج» من قبل محمد ابراهيم الجناتي.

٩١ـ مؤلف: القواعد الفقهية، في ٧ أجزاء؛ تعليقة العروة الوثق.

٩٢ـ طُبعت له العديد من تقارير دروسه: التنقيح في شرح العروة الوثق: علي الغروي

التبريزي؛ دروس في فقه الشيعة: مهدي الخلخالي؛ الدرر الغوالي في فروع العلم الاجمالي: رضا لطفي؛ سند العروة الوثقى: مرتضى البروجردي؛ مصباح الفقاهة: محمد علي التوحيدي؛ محاضرات في الفقه الجعفري: السيد علي الشاهرودي.

٩٣ـ مؤلف كتاب «الخمس».

٩٤ـ مؤلف «مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى»، طُبع منه ١٢ جزءاً حتى الآن.

٩٥ـ مؤلف «جامع المدارك في شرح المختصر»، في ٧ أجزاء.

٩٦ـ لديه العديد من الآثار الفقهية منها: كتاب الطهارة في ٣ أجزاء؛ كتاب البيع في ٥ أجزاء، المكاسب المحرمة في جزءين؛ تحرير الوسيلة في جزءين؛ رسالة في قاعدة لا ضرر؛ رسالة في التقية؛ كتاب الخلل في الصلاة.

٩٧ـ مؤلف العديد من الكتب الفقهية مثل: تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة، الذي طُبع منه الى اليوم عشرة أجزاء.

٩٨ـ مؤلف إرشاد الطالب.

٩٩ـ لمزيد من المعلومات، راجع: ميرزا حسين النائيني، تنبيه الأمة وتنزيه الملّة؛ جعفر عبد الرزاق، الدستور والبرلمان في الفكر السياسي الشيعي، بيروت، دار الهادي، ٢٠٠٢، ص ٤٧ـ٤٨.

١٠٠ـ لمزيد من المعلومات، راجع: حسين علي المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الاسلامية، قم، المركز العالمي للدراسات الاسلامية، ١٤٠٨هـ (أربعة أجزاء).

١٠١ـ لمزيد من المعلومات، راجع: السيد الشهيد محمد باقر الصدر، الاسلام يقود الحياة.

١٠٢ـ راجع كتبه التالية: الانتفاضات خلال القرن الأخير؛ التعليم والتربية في الاسلام؛ الاسلام ومقتضيات الزمان.

١٠٣ـ لديه كتابان بهذا الشأن هما: نظام الحكم والادارة في الاسلام، قم، دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م؛ في الاجتماع السياسي الاسلامي، قم، دار الثقافة، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

١٠٤ـ محمد خضري بيك، تاريخ التشريع الاسلامي، بنارس، ادارة البحوث الاسلامية،

١٤٠٣هـ، ص ٥.

١٠٥ـ ابو الفضل عزتي، ظهور وتطور القوانين الاسلامية، ١٩٧٧، ص ٥١.

١٠٦ـ دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، ج ٥، «ابو حنيفة»، (أحمد باكتجي)، ص ٣٧٩.

١٠٧ـ بوجينا غيانه، تاريخ الدولة الاسلامية وتشريعها، بيروت، المكتب التجاري للطباعة، ١٩٦٦، ص ١٧٣؛ قيس آل قيس، الايرانيون والأدب العربي، طهران، مؤسسة البحوث والتحقيقات الثقافية، ١٩٨٣، ج ٥، ص ٤.

١٠٨ـ قيس آل قيس، سابق، ص ٥ ـ ٤.

١٠٩ـ دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، ج ٦، «ابو يوسف»، (احمد باكتجي).

١١٠ـ بوجينا غيانه، سابق، ص ١٦٦.

١١١ـ حول ترجمة فقهاء الحنفية وآثارهم، راجع: قيس آل قيس، سابق، ج ٥، رجال فقه الحنفية.

١١٢ـ راجع: محمد ابو زهرة، مالك: حياته وعصره، آراؤه وفقهه، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٣٣١هـ.

١١٣ـ كاظم مدير شانجي، علم الحديث، مشهد، جامعة الفردوسي، ١٩٧٥، ص ٣٦.

١١٤ـ بوجينا غيانه، سابق، ص ١٦٩ فما بعد.

١١٥ـ محمد ابو زهرة، الامام الشافعي: حياته وعصره، آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، ط ٢، ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م.

١١٦ـ ج.م. عبد الجليل، تاريخ الأدب العربي، ترجمة آذرتاش آذرنوش، ١٩٩٤، ص ١٧٥.

١١٧ـ قيس آل قيس، سابق، ج ٥، ص ٥.

١١٨ـ بوجينا غيانه، سابق، ص ١٧٤.

١١٩ـ للاطلاع على ترجمة فقهاء الشافعية وآثارهم، راجع: قيس آل قيس، سابق، ج ٤، رجال فقه الشافعية.

١٢٠ـ دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، ج ٦، «احمد بن حنبل»، (احمد باكتجي).

١٢١ـ بوجينا غيانه، سابق، ص ١٧٧.

١٢٢ـ كاظم مدير شانجي، سابق، ص ٥٥.

١٢٣ـ دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، سابق.

١٢٤ـ بوجينا غيانه، سابق، ص ١٧٨، ٤٣٢ فما بعد.

١٢٥ـ كمثال، راجع: ابن هبيرة، الافصاح عن معاني الصحاح، حلب، المكتبة الحلبية، ١٩٤٧، ج ١، ص ٥٤.

١٢٦ـ ابو الفضل عزتي، سابق، ص ٧١ـ٨٣.

١٢٧ـ راجع: موسوعة الفقه الاسلامي، القاهرة، المجلس الأعلى للشؤون الاسلامية، ١٣٩٠هـ، ج ١، ص ٣٢؛ صبحي الصالح، النظم الاسلامية، نشأتها وتطورها، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٠، ص ٢٠٧؛ صبحي رجب محمصاني، فلسفة التشريع في الاسلام، بيروت، دار العلم للملايين، ط ٥، ١٩٨٠، ص ٦٩ـ ٧٠.

١٢٨ـ عبد الكريم زيدان، المدخل لدراسة الشريعة الاسلامية، بيروت، عمان، مؤسسة الرسالة، مكتب البشائر، ط ١١، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م، ص ١٤٨.

١٢٩ـ نفس المصدر.

١٣٠ـ موسوعة الفقه الاسلامي، سابق؛ الحيمي؛ الروض النضير؛ المقدمة؛ دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، ج ٢، ص ٥٩ـ ٦٤؛ علي بن عبد الكريم شرف الدين؛ الزيدية نظرية وتطبيق؛ العصر الحديث، ١٤١٢هـ، ج ٢، ص ٢٠١ فما بعد؛ فؤاد سزكين؛ تاريخ التراث العربي، ج ١، ص ٣٥٣.

١٣١ـ مصطفى الزلمي، اسباب اختلاف الفقهاء في أحكام الشريعة، بغداد، الدار العربية، ١٣٩٦هـ، ص ٥٦.

١٣٢ـ راجع: ابن خلدون، المقدمة، ص ٣٦٠.

١٣٣ـ ابن النديم، الفهرست، ص ٣٧٨.

١٣٤ـ محسن الشفائي، ملاك اصول الاستنباط، ١٩٧٤، ص ٩. ينقل هذه النظرية عن السيوطي.

١٣٥ ـ كمثال، راجع: حسن بن هادي الصدر، تأسيس الشيعة لعلوم الاسلام، بغداد، شركة النشر والطباعة العراقية، ١٣٨١هـ.

١٣٦ ـ راجع: ابو القاسم الكرجي، مقالات حقوقية، ج ٢، ص ١١٣ ـ ١١٧.

١٣٧ ـ نفس المصدر، ص ١٢٠.

١٣٨ ـ السيد حسن الصدر، سابق، ص ٣١١.

١٣٩ ـ محمد ابو زهرة، سابق، ص ٨.

١٤٠ ـ ابو القاسم الكرجي، سابق، ص ١٢١.

١٤١ ـ للاطلاع على تفاصيل هذه الآثار، راجع: نفس المصدر، ص ١٢٢ ـ ١٢٥.

١٤٢ ـ نفس المصدر، ص ١١٢.

١٤٣ ـ يبدو أنه أول من تمسك بأصول الفقه في عصر الغيبة.

١٤٤ ـ ابو القاسم الكرجي، سابق، ص ١٢٧.

١٤٥ ـ له تصانيف كثيرة في شتى العلوم الاسلامية ومنها كتاب في اصول الفقه رواه عنه الشيخ ابو الفتح الكراجكي (ت ٤٤٩هـ). راجع: السيد جواد الشبيري، «حقائق جديدة عن حياة الشيخ المفيد»، مجلة نور العلم، السنة ٣، العدد ٩، ص ١٣٥.

١٤٦ ـ تلميذ الشيخ المفيد. صنّف كتاب «كنز الفوائد»، تطرق فيه الى علم الاصول ايضاً.

١٤٧ ـ صنّف كتاب «الذريعة الى اصول الشيعة» وسعى لتجنب خلط المسائل الاصولية بالمسائل الكلامية.

١٤٨ ـ كتب في هذا الشأن كتاب «عدة الأصول».

١٤٩ ـ ابو القاسم الكرجي، سابق، ص ١٣٠.

١٥٠ ـ حول تأثير الشيخ الطوسي في العلوم الاسلامية، راجع: نفس المصدر، ص ١٣١.

١٥١ ـ هبّ ابن زهرة في بعض الموارد لمعارضة آراء الشيخ الطوسي.

١٥٢ ـ بدأ ابن ادريس حركة جديدة بتأليف كتاب «السرائر» الذي يُعدّ أحد أهم المصادر الفقهية الشيعية. وسلط الضوء على القواعد الاصولية خلال استعراضه للآراء الفقهية. وقد خالف الآراء والمباني الفقهية والاصولية للشيخ الطوسي أكثر من اي شخص آخر. حوله،

راجع: دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، ج ٢، «ابن ادريس»، (السيد مصطفى المحقق الداماد)، ص ٧١٨.

١٥٣ـ المحقق الحلي (ت ٦٧٦ﻫ) ألّف أثرين مهمين في علم الاصول هما: نهج الوصول الى معرفة الاصول، ومعارج الأحكام.

١٥٤ـ العلامة الحلي (ت ٧٢٦ﻫ)، ابن اخت المحقق الحلي. له في اصول الفقه المصنفات التالية: تهذيب الوصول الى علم الاصول؛ مبادئ الوصول الى علم الاصول؛ نهاية الوصول الى علم الاصول (مخطوط)؛ شرح غاية الوصول؛ النكت البديعة في تحرير الذريعة؛ منتهى الوصول؛ نهج الوصول.

١٥٥ـ فخر المحققين (ت ٧٧١ﻫ)، له: غاية السؤول في شرح تهذيب الاصول، وشرح المبادئ في علم الاصول.

١٥٦ـ الفاضل المقداد (ت ٨٢٦ﻫ)، صنّف «شرح مبادئ الاصول».

١٥٧ـ كتاب الشهيد الثاني (ت ٩٦٥ﻫ) في علم اصول الفقه هو: تمهيد القواعد.

١٥٨ـ مؤلف كتاب «معالم الدين وملاذ المجتهدين» المعروف، وكان أحد الكتب الدراسية في الحوزة العلمية الشيعية على مدى قرون لايجازه وبساطة تعابيره، وبعض المزايا الاخرى.

١٥٩ـ كتابه في هذا العلم هو: زبدة الأصول.

١٦٠ـ أبو القاسم الكرجي، سابق، ص ١٣٥.

١٦١ـ حول تأثير هذا الكتاب على نجاحات الاخبارية، راجع: سعيد المحبي، التشيع، طهران، ١٩٩٤، ص ٩١.

١٦٢ـ مؤلف: غاية المأمول في شرح زبدة الاصول.

١٦٣ـ من آثاره: حاشية على المعالم، وهو من الكتب الاصولية المهمة؛ حاشية على زبدة الاصول. ولديه آراء جديدة في علم الاصول.

١٦٤ـ يُدعى كتاب اصوله بـ «الوافية».

١٦٥ـ ألّف شرحاً على «زبدة الاصول» للشيخ البهائي.

١٦٦ـ له شرح على «عدة الاصول» للشيخ الطوسي.

١٦٧ـ له حاشية على شرح «مختصر العضدي».

١٦٨ـ ابو القاسم الكرجي، سابق، ص ١٣٨.

١٦٩ـ وحيد البهبهاني بتأليفه كتاب «القواعد الحائرية» في مقابل «الفوائد المدنية» للاسترآبادي، نقد جميع استدلالات الاخباريين ومؤاخذاتهم نقداً علمياً. وأخرج بعض المباحث الاصولية التي دخلت الى اصول الشيعة تأثراً بأهل السنة.

١٧٠ـ دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، ج ١، «آل بحر العلوم»، (قسم المعارف)، ص ٥٩٨. من آثاره: الفوائد في مهمات الاصول.

١٧١ـ دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، ج ٢، «آل كاشف الغطاء»، (حسن يوسف الأشكوري)، ص ١٠٢.

١٧٢ـ كتاب هذا العالم في اصول الفقه هو «قوانين الاصول»، وكان من الكتب الدراسية في الحوزة العلمية، وعليه العديد من الشروح والحواشي والتلخيصات.

١٧٣ـ مؤلف: رياض المسائل.

١٧٤ـ مؤلف: مقابس الأنوار.

١٧٥ـ من آثاره: المحصول؛ الوافي في شرح الوافية.

١٧٦ـ هو أستاذ الشيخ الانصاري ولديه آراء جديدة في هذا العلم. نُقلت آراؤه في مواضيع عديدة من «فرائد الاصول».

١٧٧ـ لديه آثار عديدة منها: عوائد الأيام.

١٧٨ـ مؤلف الكتاب المعروف «هداية المسترشدين».

١٧٩ـ مؤلف دائرة معارف فقهية كبرى بإسم «جواهر الكلام» التي طرح فيها آراءه الاصولية.

١٨٠ـ من الآثار الاصولية المهمة الاخرى في هذه المرحلة يمكن الاشارة الى: إشارات الاصول لمحمد ابراهيم الكلباسي، وضوابط الاصول للسيد محمد ابراهيم القزويني، وعناوين الاصول لعبد الفتاح الحسيني المراغي، والفصول في علم الاصول لمحمد حسن بن

عبد الرحيم.

١٨١ـ أثره الكبير في علم الاصول هو «فرائد الاصول» او «الرسائل»، كان محور التدريس في الحوزات العلمية الشيعية منذ ذلك اليوم والى يومنا هذا. كُتب عليه الى اليوم ما يزيد عن مائة شرح وحاشية. حول حياته، راجع: محسن الأمين العاملي، مصدر سابق، ج ١٠، ص ١١٧. طُبع ايضاً تقرير دروسه الاصولية تحت عنوان «مطارح الأنظار» على يد أبي القاسم الطهراني المعروف بـ«كلانتر».

١٨٢ـ ابو القاسم الكرجي، سابق، ص ١٤٦.

١٨٣ـ مؤلف «بدائع الاصول».

١٨٤ـ مؤلف «أوثق الوسائل في حاشية الرسائل».

١٨٥ـ مؤلف «بحر الفوائد».

١٨٦ـ هو من العلماء الذين طرحوا آراء جديدة في قبال الآراء الاصولية للشيخ مرتضى الانصاري. كتابه المهم الذي يحمل عنوان «كفاية الاصول»، عليه ما يزيد عن سبعين شرحاً وحاشية، ويُعدّ من الكتب الدراسية في الحوزات العلمية. وله كتاب آخر باسم «فوائد الاصول» وحاشية نقدية على «فرائد الاصول» للشيخ الأنصاري.

١٨٧ـ من آثاره الاصولية: نهاية الدراية في حاشية الكفاية؛ الاصول على نهج الحديث.

١٨٨ـ من آثاره الاصولية «مقالات الاصول». وله ايضاً تقرير مفصل بدروسه الاصولية اعدّه محمد تقي البروجردي تحت عنوان «نهاية الأفكار».

١٨٩ـ لديه قواعد وآراء جديدة في علم الاصول. طُبع له تقريران بدروسه الاصولية: الأول «أجود التقريرات» على يد السيد أبي القاسم الخوئي، والآخر «فوائد الاصول» على يد محمد علي الكاظميني.

١٩٠ـ مؤلف «درر الاصول» في جزءين.

١٩١ـ مؤلف حاشية دقيقة جداً على «كفاية الاصول».

١٩٢ـ مؤلف «حقائق الاصول».

١٩٣ـ مؤلف «منتهى الاصول».

١٩٤ـنُشرت له تقارير دراسية عديدة في الاصول: دراسات الاصول بواسطة السيد علي الشاهرودي؛ مصباح الاصول بواسطة السيد محمد سرور الواعظ الحسيني البهسودي؛ جواهر الاصول بواسطة فخر الدين الزنجاني؛ مصابيح الاصول بواسطة علاء الدين بحر العلوم.

١٩٥ـنُشرت للإمام الخميني آثار اصولية عديدة منها: الرسائل، تعليقة على كفاية الاصول، وتقرير مفصل بدروسه الاصولية تحت عنوان «تهذيب الاصول» نشره جعفر السبحاني في جزءين.

١٩٦ـمرتضى المطهري، التعرف على العلوم الاسلامية، طهران، صدرا، ١٩٩٠، فصل اصول الفقه، ص ٢٦٣.

الفصل الخامس

الكلام

منذ ان اختلط المسلمون بغير المسلمين كالايرانيين، والرومان، والمصريين، ظهر الاختلاف في العقائد، وهبّ المسلمون لتعلم أساليب فكرية واستدلالية جديدة من اجل مجابهة الانحرافات دفاعاً عن حياض الدين الاسلامي. ومنذ تلك الفترة الزمنية راح يُسمى هذا النمط من الاستدلالات العقلية في اصول العقائد الاسلامية بـ «علم الكلام»(١).

العامل الآخر الذي يقف خلف ظهور علم الكلام هو دخول امم في الاسلام كان لديها في أديانها ومذاهبها القديمة أفكار خاصة في صفات الله، والقضاء، والقدر، والجزاء، والعقاب. ولا شك في انّ العقائد المتعارضة بشكل صريح مع العقائد الاسلامية قد ماتت في قلوب هذه الامم، غير أنّ ذلك اللون من العقائد الاسلامية الذي يمكن ان يفسَّر بأكثر من تفسير، كانوا يميلون لتفسيره وفق عقائدهم الدينية القديمة. فالإله الذي يؤمن به اليهود، يتجسد في شكل انسان، ولا شك في انهم حينما يؤمنون بالاسلام، ينزعون نحو تلك الآيات التي تتحدث عن اذن الله وعينه ويده، والأخذ بالمعنى الظاهري لهذا النمط من الآيات(٢).

لم يكن علم الكلام موجوداً في شكل علم منظّم، وانما كان يهتم في بادئ الأمر ببعض البحوث الاعتقادية لاسيما التوحيد، اي ذات الله وصفاته، كالارادة، والعلم، والسمع، والبصر، والايمان، والذنوب الكبيرة، والجبر، والاختيار. وبما انّ البحث كان يجري غالباً في مقابل المناهضين للعقيدة، كان الأمر ينتهي الى البحث، والجدل، والاستدلال. ولذلك كان إصطلاح «المتكلم» يُطلق على الذي يستخدم الاستدلال في الامور الاعتقادية. وعلى هذا الأساس ايضاً راح يدعى البحث والجدل في الاعتقادات واصول الدين بـ «الكلام»(٣).

علم الكلام، فضلاً عن بحثه في مواضيع الفلسفة الطبيعية والالهية، يبحث ايضاً في مواضيع اخرى من قبيل: إثبات لزوم النبوة (النبوة العامة والنبوة الخاصة)، والإمامة، والجبر والاختيار، والعدل الالهي، وكلام الله هل هو مخلوق ام قديم، والمعاد(٤).

لابد من التنويه الى انّ هذا العلم كان يُدعى في بادئ الأمر بـ «الفقه الأكبر». ورغم انّ علم الكلام عند أبي حنيفة وأمثاله واتباعه كأبي يوسف، والشافعي وبعض تلامذته البارزين، لم يكن علم كلام بالمعنى المتعارف، غير انّ المباحث الرئيسة كانت تُبحث في «الفقه الاكبر» كاصول العقائد، بينما كان يدعى البحث في الفروع بـ «الفقه الأصغر»(٥).

من كبار المتكلمين المسلمين الذين كان لهم تأثير على تبلور وظهور المذاهب الكلامية هو أبو سعيد الحسن بن يسار البصري (٢١ ـ ١١٠هـ). وُلد في المدينة المنورة، وترعرع في البصرة وحظي بحماية الامام علي عليه السلام. وكان متشدداً في الذنوب، ويؤمن بأن جميع الأفعال والأعمال تتم تحت مسؤولية الانسان. وليس باستطاعة المذنب ان يبرئ نفسه من خلال قوله ان الله تعالى هو الخالق لجميع الأفعال. ويرى انّ هذا اللون من الاعتقاد، خاص بالجبريين. كما كان الحسن البصري على مذهب القدريّة ايضاً(٦).

أبو مروان غيلان بن مسلم الدمشقي القبطي، كان غلاماً حرره عثمان بن عفان.

عاصر كلاً من عمر بن عبد العزيز (ت ١١٠هـ) وهشام بن عبد الملك (ت ١٢٥هـ). ويقول ابن النديم بأن مجموعة رسائله تبلغ نحو الفي صفحة، ليست جميعها ديوانية وسياسية(٧)، وانما ذات جانب كلامي ايضاً. ويعتقد الشهرستاني بأنه من القدرية الذين يعتقدون بأنّ الانسان يعلم انّ للعالم صانعاً وانه لم يخلق من غير علة، وانّ الايمان أمر ثانوي ومعرفة مكتسبة(٨).

ابو مُحرز الجهم بن صفوان السمرقندي او الترمذي، من موالي بني راسب في خراسان، وتلميذ جَعْد بن درهم (قُتل ١١٨هـ)، ومؤسس المذهب الجهمي في اواخر العصر الاموي. ويُقال لأتباعه الجهمية، وهم يعتقدون بأنّ الايمان هو الطريق الوحيد لمعرفة الله ولا صلة له بالعبادات الاخرى. ولا يقوم أحد بأي فعل عدا الله تعالى. وخلاصة ما يذهبون اليه هو أنّ الانسان مجبر على أعماله.

هؤلاء ينكرون الصفات الأزلية على غرار المعتزلة، ويعتبرون الايمان امراً واحداً ليس فيه اي تفاضل او تفاوت. اي انّ ايمان الأمة لا يقل عن ايمان الأنبياء. كما يرون انّ الجنة والنار ليستا خالدتين. والجهمية بأفكارهم هذه، مرفوضون من قبل معظم المتكلمين(٩).

أبو عثمان عمرو بن عبيد البصري (٨٠ـ١٤٤هـ)، متكلم آخر كان يعيش في البصرة. عاصر واصل بن عطاء، ثم اصبح من بعده شيخ المعتزلة. وكان مفتياً وزاهداً بارزاً من آثاره: التفسير؛ الرد على القدرية. توفي في حَرّان بالقرب من مكة(١٠).

أبو حنيفة النعمان بن ثابت بن زوطي، متكلم وفقيه عراقي وُلد بالكوفة عام ٨٠هـ(١١)، وهو مؤسس المذهب الحنفي. الكتاب المعروف «مسند أبي حنيفة»، يشمل مجموعة من الأحاديث التي جمعها من بعده تلامذته. وقد ترك تأثيراً جديراً بالملاحظة على اصول العقائد الاسلامية، واستمر نهجه في المذهب الماتريدي وشيوخ مذهب سمرقند. كتاب «الفقه الأكبر» الذي نسبه اليه فهرست ابن النديم(١٢)، يكشف عن علم الكلام المدرسي في مراحله الابتدائية، اما كتابه الثاني

الذي هو «الفقه الأبسط» فيحتوي اجاباته على المسائل الاعتقادية(١٣).

أبو الهذيل العلاّف البصري (١٣٥ـ٢٢٦هـ)، شيخ معتزلة البصرة. وكانت لديه معلومات واسعة في الفلسفة اليونانية، انتفع بها في أفكاره الكلامية(١٤). وكان قوياً في المجادلة حتى قيل: انه لقي صالح بن عبد القدوس وقد مات له ولد وهو شديد الجزع عليه، فقال له ابو الهذيل: لا أعرف لجزعك عليه وجهاً، إذا كان الانسان عندك كالزرع. قال صالح: يا أبا الهذيل انما اجزع عليه لأنه لم يقرأ كتاب الشكوك! فقال له: كتاب الشكوك ما هو يا صالح؟

قال: هو كتاب قد وضعته، من قرأه يشك فيما كان حتى يتوهم انه لم يكن، ويشك فيما لم يكن حتى يتوهم انه قد كان. فقال ابو الهذيل: فشك انت في موت ابنك واعمل على انه لم يمت وإن كان قد مات ايضاً. وشك ايضاً في قراءته كتاب الشكوك وإن كان لم يقرأه(١٥).

أبو سهل بشر بن معتمر الهلالي الكوفي البغدادي (ت ٢١٠هـ)، متكلم معتزلي بارز، اصله من الكوفة، وكان يعيش في بغداد، ولذلك عُرِف بالبغدادي. لديه العديد من المؤلفات في الاعتدال، منها قصيدة مؤلفة من ٤٠ ألف بيت هي بمثابة ردّ على مخالفيه(١٦).

أبو سهل يعتقد بأنّ الله قادر على جعل عباده قادرين على القيام بالأعراض، لكنه لا يرى جواز ايكال امور مثل الحياة والموت والقدرة اليهم(١٧). ويعتبر الروح والجسم الحقيقة الوجودية للانسان، ويعتقد بأنّ الفعّال هو الانسان المؤلف من روح وجسم(١٨). ويقول بأنّ الذي يتوب من المعصية الكبيرة ثم يعود اليها، يستحق العقوبة الأولى ايضاً، لأنّ توبته تُقْبَل بشرط ألاّ يعود الى الذنب(١٩).

في القرن الثالث الهجري، ظهر ابو اسحاق ابراهيم بن سيّار بن هانئ النظّام البلخي او البصري، المعروف بالنظّام البصري او ابراهيم النظّام. ويُعدّ من أبرز شيوخ المعتزلة في البصرة، وأقوى المتكلمين. وكان شاعراً بارعاً وذا اطلاع كامل باللغة

ولا نظير له في المناظرة.

تعلّم علم الكلام في مجالس أبي الهذيل العلّاف، وركّز اهتمامه على رفض الفلسفة الدهرية. لذلك ومن خلال معرفته العميقة بهذه الفلسفة بدأ تصديه للنزعة اليونانية، ودخل في بغداد في مجادلات صاخبة مع متكلمي المرجئة والجبرية.

كان لديه جانبان كلاميان: الأول هو الغيرة على التوحيد (التوحيد الصرف)، والثاني هو الغيرة على القرآن. وكانت نزعته للدين نزعة عقلية صرفة، ولم يكن للتعصب او الرأي الشخصي اي مكان في اسلوبه الدفاعي.

مناظراته مع الدهريين نظّمت اصوله العقائدية وبلورتها، بحيث أخذ الاسلام شكلاً عجيباً لديه، وأدت معارضاته، الى إدانته من قبل الامة الاسلامية، بل وحتى من قبل بعض المعتزلة(٢٠).

أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق المعروف بابن الراوندي، متكلم معتزلي بارز، من بلدة «راوند» التابعة لمدينة كاشان الايرانية. وُلد في مطلع القرن الثالث الهجري. ولا تُعرف نشاطاته العقلية والعلمية بشكل دقيق لأنه لم تكن لديه فكرة ثابتة، فضلاً عن تزعزع ايمانه، والحاده. بل لا يمكن حتى تحديد الفرقة التي ينتمي اليها. ورغم ذلك أثنى عليه المسعودي، وابو حيان التوحيدي(٢١)، وابن خلكان(٢٢)، وابن النديم(٢٣). كذلك رغم انّ متكلمي أهل السنة مثل عبد القاهر البغدادي(٢٤)، وابن حزم(٢٥)، والشهرستاني(٢٦)، نسبوا اليه الإلحاد، لكنهم نقلوا عن كتابه «فضيحة المعتزلة»، الكثير في الرد على المعتزلة.

من آثاره:

١ ـ فضيحة المعتزلة، نقل ابو الحسن الخياط اجزاء كثيرة منه في كتابه «الانتصار».

٢ ـ الدامغ، كتاب ألّفه في معارضة القرآن الكريم، ونقل عنه القاضي عبد الجبار

أحمد الهمداني المعتزلي، الكثير.

٣ـ الزمرّد، كتبه في إبطال رسالة جميع الأنبياء ورفض المعجزات المنسوبة الى ابراهيم وموسى وعيسى ومحمد صلى الله عليه وآله وسلم (٢٧).

ولديه آثار اخرى مثل: التاج، ونعت الحكمة، والفريد، وقضيب الذهب، وامامة المفضول.

ابو الحسن عبد الكريم بن محمد بن عثمان المشهور بابن الخياط البغدادي، ولد نحو ٢٢٠هـ في بغداد. وكان من مشاهير فقهاء المعتزلة ومتكلميهم. وكانت نشاطاته الكلامية مقتصرة على المباحث التي كانت تدور في أوساط معتزلة بغداد. ويُعد من أشهر العلماء الذين ردّوا على ابن الراوندي وفنّدوا آراءه، وذلك في كتابه «الانتصار في الرد على ابن الراوندي الملحد»(٢٨).

بعد ظهور «الأشعرية»، فقدت «المعتزلة» تلك القدرة والثقة بالمستقبل، لأنّ الشيعة رفضوها، والحنابلة لم ينظروا اليها بعين الود، ولم تقبلها سائر المذاهب السنية. اذن بعد تزعزع قاعدة المعتزلة عند أهل السنة، اخذوا يميلون للتصالح مع الشيعة تدريجياً، وقد تزامن ذلك مع تأسيس الدولة البويهية عام ٣٣٤هـ ذات المنحى الشيعي(٢٩).

من جانب آخر اختار الشيعة من اقوال المعتزلة وأفكارهم ما هو منسجم معهم. ويقول الذهبي الحافظ بأنّ شوكة الرفض والاعتزال (الشيعة والمعتزلة) كانت قوية في عصر البويهيين. وقد تحقق هذا بفضل الصاحب بن عباد (٣٢٦ـ٣٨٥هـ) وزير فخر الدولة البويهي الذي كان على مدى ١٧ عاماً من وزارته، مدافعاً شديداً عن المعتزلة.

الصاحب بن عباد أخذ الاعتزال عن أبيه الحسن بن عباد. وقد جمع المعتزلة حوله، وأوكل اليهم مناصب عليا(٣٠). واستمر هذا الوضع الى أن ضعفت الدولة البويهية. وفي تلك الأثناء أخذ يتقوى مُلك السلطان محمود الغزنوي

(٣٦١ـ٤٢١هـ) تدريجياً. وفي عام ٤٢٠ زحف نحو خراسان فانتزعها من مجد الدولة ابن فخر الدولة البويهي(٣١). وبما انه كان سنيّاً شافعياً، لذلك طرد المعتزلة من خراسان وأحرق كتبهم(٣٢).

المتكلم والفقيه الشيعي أبو عبد الله محمد بن النعمان الحارثي العكبري المعروف بالشيخ المفيد، وابن المعلم. وُلد عام ٣٣٩هـ، وجاء الى بغداد وهو طفل وتعلم علم الكلام على ابي الجيش المظفر بن محمد البلخي الوراق (ت ٣٦٧هـ). ويبدو انه تعلّم معظم التعاليم الكلامية في المدرسة المعتزلية ببغداد، ومن خلال تعرفه على آل النوبختي. ثم اصبح متكلماً كبيراً وناطقاً باسم الإمامية. الّف نحو ٢٠٠ أثر معظمها في الرد على عقائد شتى الفرق والمذاهب الكلامية(٣٣).

يرفض عقيدة المعتزلة الجوهرية القائلة بضرورة التوصل الى المبادئ الدينية الأساسية عن طريق العقل، ويقول بأنّ الوحي السماوي ضروري للعقل من أجل اكتساب المعرفة الدينية. ويعتقد بشأن القرآن انه لم يحدث تغيير وتحريف في نص المصحف العثماني، ولم يقم بالتغيير سوى أعداء الامام علي عليه السلام.

الشيخ المفيد يعتبر استخدام الاجتهاد والقياس أمراً مثيراً للجدل وينتقد احمد بن الجنيد الاسحاقي لاستخدامه لهما. كما يوجه النقد لمحدثي مدرسة قم، ويذمهم لأخذهم بأخبار الآحاد المتضادة وإقامتهم للفتوى على أساسها. فخبر الواحد من وجهة نظره لا يؤيَّد إلّا من قبل مراجع العلم القطعي: أي العقل، والنص القرآني، والخبر المتواتر، واجماع المسلمين او الإمامية.

توفي الشيخ المفيد في ٣ رمضان عام ٤١٣هـ، ودُفن في مقابر قريش الى جوار استاذه ابن قولويه وبالقرب من مرقد الامام الجواد عليه السلام. معظم كبار علماء الامامية، من تلامذته مثل: الشريف الرضي، والشريف المرتضى، والشيخ الطوسي، والنجاشي (صاحب كتاب الرجال)، والكراجكي، وسالار الديلمي، وأبي الصلاح الحلبي، وغيرهم(٣٤).

في عام ٣٨٥هـ وُلد شيخ الطائفة ابو جعفر محمد بن الحسن الطوسي في طوس،

وهو من كبار فقهاء الشيعة ومتكلميهم. ذهب الى بغداد بعد ان درس العلوم الابتدائية، فقرأ على الشيخ المفيد، ثم على السيد المرتضى المعروف بعلم الهدى. ويُعدّ أول من اتخذ النجف قاعدة علمية ودينية للشيعة. ومن أهم الآثار الكلامية للشيخ الطوسي: تلخيص الشافي في الامامية؛ الاقتصاد الهادي الى طريق الارشاد؛ التمهيد في الاصول(٣٥).

في القرن الخامس الهجري وُلد مفكر آخر يدعى أبا القاسم الحسين بن محمد بن المفضل، المعروف بالراغب الاصفهاني. لا نعرف شيئاً عن حياته. كان يسكن في بغداد. ويعتبره البعض معتزلياً، بينما يعتبره الفخر الرازي أشعرياً. وقد انتقد في آثاره لاسيما في المفردات، المعتزلة والجبرية والقدرية(٣٦).

ابو حامد محمد الغزالي، ويعرف بحجة الاسلام (٤٥٠ـ٥٠٥هـ)، وهو من علماء علم الكلام، ثم أقبل على العرفان والتصوف فيما بعد. درس علم الكلام، والخلاف، وفنون الجدل على أبي المعالي الجويني (ت ٤٧٨هـ)، ثم انخرط في صفوف تلامذة إمام الحرمين(٣٧).

من كتبه الكلامية: الاقتصاد في الاعتقاد؛ قواعد العقائد. ويُعدّ هذا الكتاب الثاني بمثابة رسالته العقائدية حيث اورد فيه جميع ضروريات علم الكلام.

الغزالي يعتقد انّ الله تعالى أوجد المتكلمين في الفترة التي اشتد فيها الاختلاف بين الفرق الدينية، وتزعزع الايمان في قلوب الناس. في مثل هذا الزمن هبّ المتكلمون لنصرة الدين وأغلقوا باب الشبهة من خلال الاستدلالات العقلية والمنطقية(٣٨):

الغزالي يعتقد بوجوب منع العوام عن علم الكلام. ويؤكد أنه لو سأل هؤلاء عن معنى «اليد»، و «الفوق»، و «الاستواء على العرش» وهي الكلمات الواردة في القرآن الكريم، فينبغي ضربهم مثلما كان يفعل عمر مع كل شخص كان يسأل عن الآيات المتشابهة(٣٩).

المتكلم المعروف الآخر هو ابو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني، الذي وُلد في «شهرستانه» من توابع خراسان في عام ٤٦٨هـ. درس الفقه على أحمد الخوافي (ت ٥٠٠هـ)، والأصول على أبي نصر القشيري (ت ٥١٤هـ)، وعلم الكلام على أبي القاسم الأنصاري، والحديث على أبي الحسن علي بن أحمد المدائني(٤٠).

أهم كتبه الكلامية هو «نهاية الأقدام في علم الكلام»، ويتألف من عشرين قاعدة كلامية، وشروح فروعها، مع مسائل كلامية اخرى. والكتاب الآخر هو «الملل والنحل»(٤١)، في حقل معرفة الأديان والمذاهب، وهو من أشهر آثاره. تُرجم هذا الكتاب الى الفارسية على يد صدر الدين بن تُركه الاصفهاني (قُتل ٨٥٠هـ) وأُطلق عليه إسم «تنقيح الأدلة والعلل».

أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين الرازي (٥٤٣ـ٦٠٦هـ)، المشهور بالفخر الرازي والإمام الرازي أو إمام المشكلين. أبوه فقيه، واصولي، ومتكلم. وبما انه كان بارعاً في الخطابة فقد دُعي ابن الفخر الرازي بـ «ابن الخطيب». كان اشعرياً في الاصول والكلام، وشافعياً في فروع الدين(٤٢).

ينزع الفخر الرازي في تفسيره الكبير نزعة كلامية، ويرفض آراء المعتزلة والكرامية. وتتركز معظم اعتراضاته وشبهاته، حول المسائل الفلسفية والكلامية والعلمية. ويعمل وفق الاصول الأشعرية وفقه أهل السنة في تقرير العقائد الاسلامية والتفسيرية(٤٣).

أبرز مفكري وعلماء القرن السابع الهجري هو نصير الدين محمد بن الحسن الطوسي، وُلد في طوس عام ٥٩٧هـ. وكان استاذاً في الفقه، والكلام، والحكمة، والفلك، والرياضيات. كما يُعدّ من كبار رجال السياسة. تحدث في عدة رسائل عن كونه شيعياً إمامياً(٤٤).

وبما انه كان شيعياً من جهة، وكانت لديه حظوة عند هولاكو ـ خان المغول ـ من جهة اخرى، فقد أثار ذلك حسد الكثيرين من أهل السنة كابن القيم، والسبكي،

وابن العماد الحنبلي، بل وأخذ يشتمه بعضهم.

ويصفه بعض أهل السنة بعدوّ الاسلام والمـقوّض لصرح الخـلافة العـباسية، ويعبّرون عنـه بنصير الشرك والالحـاد(٤٥). إلّا أنّ الشيعـة أثنوا عـليـه كـثيراً، وقال فيه تلميذه الكبير العلامة الحلي (ت ٧٢٧هـ): «كان أشرف مـن شاهدناه في الأخلاق، نوّر الله مضجعه»(٤٦). أهم كتبه الكلامية: تجريد الاعتقاد(٤٧).

في العاشر من ربيع الاول ٦٦١هـ وُلد في حرّان متكلم وفقيه آخر هو تقي الدين أحمد المشهور بابن تيمية. انبرى في الشام لتلقي العلوم الاسلامية. وبرز في العلوم القرآنية، والحديث، والفقه، والكلام، والفلسفة، وحتى الهندسة. وهبّ للدفاع عن سنّة المسلمين، وواجهه الكثيرون من مذاهب أهل السنّة الاخرى.

ورغم انه منتمٍ للمذهب الحنفي، لكنه كان يأخذ بأصوله مع الاجتهاد. وكـان يرفض البدع، ويُشْكل على طريقة عبادة الأولياء وزيارة قـبور الأنـبياء. وكـان تجسمياً من الطراز الأول، ويفسر جميع آيات القرآن والأحاديث النبوية بشكـل ظاهري ولفظي(٤٨).

بعض العلماء المسلمين كابن حجر الهيثمي، وتقي الدين السبكي، وعز الدين ابن جامع، وأبي حيّان الظاهري، يعتبرونه من أصـحاب البـدع، ولذلك ذمّـوه، بـينما امتدحه آخرون كابن قيّم الجوزية، والذهبي، وابن قـدّامـه الصرصري الصـوفي، وابراهيم القرآني.

ابن تيمية يعتقد انّ المتكلمين لا يمكن الاطمئنان الى ايمانهم، او حسب تـعبير أحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ): ان معظم المتكلمين زنادقة.

يرى ان أول من قال بأنّ الله لم يجلس على العرش وفسّر كلمة «استوى» بمعنى «استولى»، هو الجهم بن صفوان، ثم اتسعت هذه الفكرة، حتى أخذ بها مـتكلمو الشيعة كالشيخ المفيد، والسيد المرتضى، والشيخ الطوسي(٤٩).

العالم الاسلامي الوحيد الذي اشتهر بلقب «آية الله» هو العلامة جمال الديـن

الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي. وُلد بمدينة الحلة العراقية في عام ٦٤٨هـ. أخذ العلوم الدينية عن ابيه، المحقق الحلي (ت ٦٧٦هـ)، والسيد ابن طاووس (ت ٦٧٣هـ)، وابن ميثم البحراني (ت ٦٧٩هـ). كما أخذ العلوم العقلية والحكمة عن نصير الدين الطوسي.

قيل انّ عدد مصنفاته يبلغ ٤٠٠ كتاب ورسالة. من أهم هذه المصنفات: إرشاد الأذهان الى أحكام الدين، في الفقه؛ الألفين الفارق في اثبات إمامة الإمام علي عليه السلام وسائر الأئمة؛ منهاج الهداية؛ كشف المراد في شرح «تجريد الاعتقاد»؛ الباب الحادي عشر، في علم الكلام(٥٠).

العلامة الحلي أثار بحث السياسة في آثاره الكلامية، ولم يكتب بحثاً مستقلاً في السياسة. وبما انه كان يعتبر السياسة والديانة توأمين، فقد كانت بحوثه الكلامية معبّرة عن عقائده السياسية والشيعية.

في «الباب الحادي عشر» يستعرض بعض مباحث النبوة، مثل معجزات الرسول محمد صلى الله عليه وآله وسلم كالقرآن، وانشقاق القمر، وتدفق الماء من اصابعه.

وكتاب «الباب الحادي عشر»، هو في الواقع الباب الحادي عشر من «منهاج الصالح في مختصر المصباح» الذي انبرى فيه العلامة الحلي لتلخيص كتاب «مصباح المتهجد» للشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ) الذي هو في الأدعية والزيارات ورتّب هذا التلخيص في عشرة أبواب، ثم أضاف اليه «الباب الحادي عشر» في معرفة اصول الدين على اعتبار انّ معرفة العبادة والدعاء متفرعة عن معرفة المعبود والمدعو. ويتألف هذا الباب من الفصول التالية: الفصل الأول في اثبات واجب الوجود، الفصل الثاني في صفاته الثبوتية، الفصل الثالث في صفاته السلبية، الفصل الرابع في العدل واختيار البشر واستحالة القبح على الله مع إثبات لطفه، الفصل الخامس في النبوة، الفصل السادس في الامامة، الفصل السابع في المعاد الذي يبرهن عليه عن الطريق العقلي مع شرح الآيات التي تدل عليه(٥١).

هوامش الفصل الخامس:

١ ـ العلامة شبلي النعماني، تاريخ علم الكلام، ترجمة السيد محمد تقي فخر داعي الجيلاني، طهران، ١٩٣٩، ص ٨.

٢ ـ نفس المصدر، ص ٨ ـ ٩.

٣ ـ راجع: محمد بن علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، كلكتا، ١٨٦٢م.

٤ ـ نفس المصدر.

٥ ـ القاضي عبد الجبار الهمداني، المغني، تحقيق ابراهيم مدكور وآخرين، القاهرة، الدار المصرية، ج ٧، ص ١٧٩.

٦ ـ خير الدين الزركلي، الأعلام، القاهرة، المطبعة العربية، ١٩٢٧م / ١٣٤٥هـ، ج ٢، ص ٢٢٦.

٧ ـ محمد الطوسي، الفهرست، النجف، المكتبة المرتضوية، ص ١٧١.

8_ Encyclopedia of Islam, Vol. 2, p. 1026, S.V.(Ghaylan B. Muslim) (by N.E. ch. Pellat).

٩ ـ السيد الشريف الجرجاني، تعريفات، القاهرة، ١٩٣٨ / ١٣٥٧، ص ٧١.

١٠ ـ الامام الفخر الرازي، التفسير الكبير، ترجمة الحلبي، طهران، ١٩٣٤، ج ٢، ص ١١٠ ـ ١١١.

١١ ـ راجع: العلامة شبلي النعماني، سابق.

١٢ ـ محمد بن اسحاق النديم، الفهرست، القاهرة، مطبعة الاستقامة، ص ٣١.

13- J. Schacht, The Origins of Muhammadan Jurisprudence, Oxford, 1973,

pp. 181 - 2.

14_ Encyclopedia of Islam, Vol. 1. pp. 127 - 9, (Abul Huzeil Allaf) (by Nieberg).

١٥ـ جرجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، مطبعة الهلال، ج ٢، ص ٢٠٨.

١٦ـ راجع: عز الدين ابن الأثير الشيباني، الكامل في التاريخ.

١٧ـ نفس المصدر.

١٨ـ راجع: ابن خلكان، وفيات الأعيان.

١٩ـ محمد الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق محمد جواد مشكور، طهران، ١٩٨٢، ج ١، ص ٧٢.

٢٠ـ راجع: محمد ابو زبدة، ابراهيم بن سيّار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، القاهرة، ١٣٦٥هـ/١٩٤٦.

٢١ـ ابو الحسن علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، باريس، تحقيق باربيه دومنار، ١٩٣٨، ج ٧، ص ٢٣٧.

٢٢ـ ابن خلكان، سابق، ج ١، ص ٢٨ـ ٢٩.

٢٣ـ ابن النديم، طهران، ١٩٧١، ص ٢١٧ـ ٢١٨.

٢٤ـ عبد القادر البغدادي، الفرق بين الفرق، بيروت، ١٩٧٣، ص ٤٩ و ١٢٦ و ١٩٣.

٢٥ـ ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، القاهرة، مطبعة الخانجي، ١٣٢١هـ، ج ١، ص ٦٩ـ ٧١.

٢٦ـ عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، القاهرة، مطبعة الحلبي، ١٩٦١، ص ١٧١ـ ١٧٢.

٢٧ـ راجع: نفس المصدر.

٢٨ـ راجع: ابو الحسن الخياط البغدادي، الانتصار، ١ ج.اس. ينبرغ، ١٩٢٧، القاهرة.

٢٩ـ ابن خلكان، سابق.

٣٠ـ نفس المصدر.

٣١ـ عز الدين ابن الأثير الشيباني، سابق، ج ٩، ص ٢٦١.

٣٢ـ ياقوت الحموي، إرشاد الأريب الى معرفة الأديب، تحقيق أحمد فريد الرفاعي، ط دار المأمون، ١٩٣٦ـ ١٩٣٨، ج ٦، ص ٢٥٩.

٣٣ـ ابن النديم، سابق، ص ١٧٨ـ ١٧٩ و ٢٢٦.

٣٤ـ الخوانساري، روضات الجنان، طهران، اسلامية، ١٣٤٧هـ، ص ٥٣٦ـ ٥٤٣.

٣٥ـ نفس المصدر، ص ٢٧١.

٣٦ـ الراغب الاصفهاني، مقدمة المفردات في غريب القرآن، ج ٣، القاهرة، ١٩٦١، ص ٨٦ـ ٨٧.

٣٧ـ راجع: حاجي خليفة، كشف الظنون في أسامي الكتب والفنون، جزءان، تركية، ١٣١٠هـ.

٣٨ـ راجع: ابو حامد محمد الغزالي، المنقذ من الضلال والمفصح عن الأحوال، تحقيق محمد محمد جابر، مصر.

٣٩ـ راجع: عبد الكريم الجيلاني، حاشية الانسان الكامل، القاهرة، ١٩٥٨.

٤٠ـ راجع: ابراهيم مدكور، في الفلسفة الاسلامية، القاهرة، ١٩٤٧.

٤١ـ راجع: محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحلل.

٤٢ـ راجع: ابن القفطي، تاريخ الحكماء، تحقيق جوليوس ليبرت، لايبسيك، ١٩٠٣.

٤٣ـ راجع: الامام الفخر الرازي، التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، ٣٢ جزءاً، مصر، المطبعة البهية، ١٩٣٤.

٤٤ـ راجع: م.م. شريف، تاريخ الفلسفة في الاسلام، طهران، مركز النشر الجامعي، ١٩٩٨.

٤٥ـ ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، القاهرة، ج ٥، ص ٣٣٩ـ ٣٤٠، نقلاً عن «إغاثة اللهفان من مكائد الشيطان» لابن قيّم الجوزية.

٤٦ـ الخوانساري، سابق، ص ٦٠٧.

٤٧ـ حول هذا الكتاب، راجع: موسوعة عالم الاسلام، ج ٦، ٢٠٠٣، «تجريد الاعـتقاد» (رضا محمد زاده).

٤٨ـ ابن تيمية، مجموعة الرسائل الكبرى، بيروت، ١٩٧٢، ج ١، ص ٢٠٧.

٤٩ـ راجع: هنري لايوست، نظريات شيخ الاسلام ابن تـيمية في السـياسة والاجـتماع، ترجمة محمد عبد العظيم علي، القاهرة، ١٩٤١.

٥٠ـ الخوانساري، سابق، ص ٤١٩ـ ٤٢١.

٥١ـ موسوعة عالم الاسلام، ج ١، «الباب الحادي عشر»، (مهدي محقق).

الفصل السادس

التصوف، والعرفان، والفتوة

يبدو أنّ أقدم كتاب وردت فيه كلمة الصوفي والصوفية، هو كتاب «البيان والتبيين» للجاحظ (ت ٢٥٥هـ)(١). ويذكر ابن خلدون في المقدمة انّ التصوف طريقة الصحابة والتابعين والسلف(٢). ويرى ابو ريحان البيروني انّ كلمة التصوف مشتقة من كلمة «سوف»[1] اليونانية والتي تعني الحكمة والمعرفة، وهي جزء من كلمة «فيلسوف»[2].

يعتقد آخرون أنّ اصل هذه الكلمة عربي. فيرى البعض انها مأخوذة من إسم غوث بن حر المعروف بالصوفة، الذي يعد كبير قبيلة آل صَوْفان(٤). ويقول آخرون انها مشتقة من الـ «صف» نظراً لامتياز المتصوفة بفعل علو الهمة ومعرفة الرموز والأسرار الغيبية وصفاء قلوبهم وتقاربها(٥). بينما يرى غيرهم انها مشتقة من الصفاء اي الوضوح والنقاء. اي انّ المتصوف هو ذلك الذي تُعدم فيه الصفات الانسانية فيصبح صافياً.

---

(1) Soph.

(2) Phila _ Sophia.

هناك فريق آخر يرى ان اصطلاح الصوفي، غير مشتق من اية كلمة، وانما يبلغ الصوفية الصفاء بفعل تهذيب النفس(٦).

العرفان يُدعى في اللغات الاوربية بـ (Mystic)، وهو اصطلاح مقتبس من المفردة اليونانية (Mistikos) والتي تعني الأمر الخفي الغامض، وتُطلق اصطلاحاً على جانب ديني خاص يعبّر عن إمكان ارتباط الانسان المباشر بالله، ووصوله اليه عن طريق الشهود والتجربة الباطنية.

العرفان اذن علم حضوري من الجانب النظري، وعبادة، ومجاهدة، وتمسك بالزهد والرياضة من الجانب العملي. والتصوف في الحقيقة عبارة عن طريقة تفيض من منبع العرفان. والعرفان في مفهومه الكلي يشمل بالتالي التصوف وسائر الطرق(٧).

البعض يعتقد انّ التصوف مأخوذ من «رهبانية» الشام، وأنه من فروع المسيحية(٨). بينما يرى البعض انه مقتبس من آراء الفيثاغورية والافلاطونية الجديدة، ويشيرون الى ان عبارات ومفاهيم مثل الروح الحبيسة في سجن الجسم، وخشبية قدم الفلاسفة في السير والسلوك والإشراق، تعود الى آراء الفلاسفة اليونانيين(٩). والبعض الآخر متأثر بالمذهب الهندوبوذي(١٠).

في ايران قبل الاسلام كانت توجد فكرة التصوف ايضاً(١١)، وهذا ما يؤيده كتاب «التصوف أم وحدة الوجود الايرانية» تأليف ثولاك[1].

مستشرق بارز آخر يعتقد انّ فرق الطريقة ترجع لأئمة الشيعة من حيث شجرة النسب(١٢).

في عهد الرسول محمد ﷺ، كانت صحبة الرسول ﷺ أمراً يحظى بمكانة علياً، فكان مسلمو صدر الاسلام يرجّحون لقب الصحابي على الصوفي، ولذلك لم يكن لفظ الصوفي متداولاً في تلك الفترة(١٣).

---

(1) Tholuck

في القرن الثاني الهجري، كان يطلق تعبير الزاهد والعابد والمتصوف على من يولي أهمية كبيرة للقضايا الدينية. والتصوف آنذاك كان عبارة عن الاعتكاف على العبادة، والانقطاع الى الله، والابتعاد عن زخارف الدنيا وبهارجها، وتجنب ما يقبل عليه عامة الناس كجمع الأموال، وطلب الجاه. وكانت تسود حالة الانزواء عن الناس والاختلاء للعبادة، عند المسلمين والتابعين.

اما منذ القرن الثاني، اخذ يتقلص عدد هؤلاء الناس بفعل الفتوحات الكثيرة وحصولهم على الأموال والمناصب. ومع ذلك ظل عدد قليل من الصوفية وفياً للزهد والعبادة(١٤).

تحدث الجاحظ وابن الجوزي عن نحو ٤٠ من هؤلاء واضعين أبا ذر، وحُذيفة بن اليمان، وخباب بن الأرت، وبلال الحبشي، وسلمان الفارسي، وعمار بن ياسر، والمقداد، وغيرهم ممن اشتهر بالزهد، في صفوف الصوفية. ومعظم هؤلاء، من شيعة صدر الاسلام(١٥).

يمكن تقسيم مسار التصوف بشكل عام الى مرحلتين:

١ ـ مرحلة التصوف في صدر الاسلام: في هذه المرحلة كان يسود الاعتقاد التالي وهو انّ الاستناد الى العبادة والتقوى، وإصالة الحقائق الروحانية ومعرفة النفس، أمر يؤدي الى السير الى الله، وقطع منازل ومسالك السلوك.

٢ ـ مرحلة تبلور التصوف النظري: وهي المرحلة التي ظهر فيها كبار المشايخ وقيامهم بترسيخ دعائم هذا العلم كفضيل بن عياض المعروف بالكرخي، وابي سليمان الداراني، وداود الطائي، وابراهيم الأدهم، وبشر الحافي، وشفيق البلخي، وسري السقطي، ويحيى بن معاذ، وبايزيد البسطامي.

وفي هذه المرحلة بالذات ظهر اختلاف شديد بين الفقهاء والصوفية حول الاصول الاعتقادية. فانبرى المعتزلة والظاهرية لرفض الصوفية، وهبّ الخوارج ضدهم ايضاً(١٦).

منذ اواسط القرن الثالث الهجري اخذ ينسجم المتصوفة تدريجياً في بغداد التي كان يعيش فيها كبار الصوفية كأبي سعيد الخرّاز (ت ٢٧٧ هـ) والجنيد البغدادي (ت ٢٩٨ هـ)، وابي بكر الشبلي (ت ٣٣٤هـ). وظهر متصوفة كبار ايضاً في الشام، ومصر، وفارس، واذربايجان وخراسان(١٧).

إن وجوه الاختلاف بين الصوفية في القضايا الكلامية والاعتقادية، ادت الى اختلافهم في النحل الفكرية والباطنية، كالاختلاف الذي كان بين عبد الله الانصاري وابي سعيد ابي الخير(١٨).

منذ القرن الثالث الهجري ازداد الانسجام بين صوفية سائر المناطق وصوفية العاصمة، الى ان قُتل الحلاج ببغداد في ٣١٠هـ، الامر الذي ادى الى حذف بغداد كمركز للتصوف تدريجياً. ومنذ أواسط هذا القرن بدأ كبار صوفية بغداد بالتأليف بشكل تدريجي حتى اتسع ذلك في القرن الرابع الهجري.

أهم كتب هذه المرحلة: تهذيب الأسرار لأبي سعيد النيشابوري (ت ٤٠٦ هـ)، والتعرف لمذهب أهل التصوف لأبي بكر الكلاباذي، وكتاب اللمح في التصوف لأبي نصر سراج الطوسي.

في القرن الرابع الهجري استمرت الكتابة ايضاً. فتُرجم كتاب «التعرف» للكلاباذي الى الفارسية من قبل ابي اسماعيل المستملي، وألّف ابو حامد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) كتاب «كيمياء السعادة». ويُعدّ كتاب «عوارف المعارف» لشهاب الدين عمر السهروردي من أشهر المخطوطات العربية في القرن السابع الهجري.

منذ منتصف القرن الهجري الرابع، حظي تاريخ الصوفية بأهمية خاصة. فتحدث أبو عبد الرحمن السلمي النيشابوري في كتاب «طبقات الصوفية» عن ١٠٣ من مشاهير الصوفية لأول مرة، ناقلاً بعض كلماتهم. وألّف أبو نعيم الاصفهاني كتاب «حلية الأولياء» الذي يُعدّ تقليداً للكتاب السابق(١٩).

احوال ومنازل السلوك الصوفي، كان موضوعاً مهماً لدى الصوفية ولذلك اخذوا

يكتبون في هذا المجال. فتحدث شفيق البلخي (القرن ٢) في رسالة آداب العبادات عن أربعة منازل صوفية. ثم أخذت هذه المنازل تزداد في القرون اللاحقة حتى تحدث ذو النون المصري عن ١٩ مقاماً، وعبد الله الانصاري عن ١٠٠ مقام. وينشأ ذكر احوال ومنازل السلوك الصوفي، عن السير والسلوك الاخلاقيين المعنويين اللذين يتبلوران في السفر الباطني للصوفي نفسه.

منذ القرن السادس الهجري فما بعد، اخذت تتبلور الطرق الصوفية التي تأخذ اسمها من اسم رئيس الطريقة. فالطريقة السهروردية تنتسب الى شهاب الدين عمر السهروردي، والطريقة المولوية تنتسب الى مولانا جلال الدين، وهكذا. وتتصل هذه الطرق بصدر الاسلام والرسول الاكرم ﷺ. ولا يوجد أساس رصين لهذا الانتساب(٢٠).

خلال القرون الهجرية الخامس والسادس والسابع، حظي التصوف بجاذبية كبرى بفعل الاختلاف في وجهات النظر بين الشيعة والسنة، والصراعات الدينية بين شتى مذاهب أهل السنة، لاسيما بين المذهبين الحنفي والشافعي، والاختلاف بين الفقهاء والفلاسفة، والحروب العسكرية كالغزو المغولي. فظهرت شخصيات صوفية كبرى كأبي الحسن الخرقاني، وأبي سعيد ابي الخير(٢١)، وبابا طاهر العريان، وأبي القاسم القشيري، وحجة الاسلام الغزالي(٢٢)، وأبي نعيم الاصفهاني(٢٣)، وأحمد الغزالي، وعين القضاة الهمداني(٢٤)، وأحمد الجامي(٢٥)، وعبد القادر الجيلاني، والسهروردي(٢٦)، والسيد أحمد الرفاعي، ونجم الدين كبرى، وفريد الدين العطار النيشابوري(٢٧)، وشمس التبريزي، وجلال الدين المولوي(٢٨)، ولاسيما ابن العربي.

في القرنين الخامس والسادس، نفذ التصوف الى الأدب، وأقبل معظم الشعراء على العرفان والتصوف. فالمولوي بلغ بالشعر العرفاني مرحلة الكمال. اضف الى ذلك انّ الجانب الفلسفي للتصوف بلغ حد الكمال ايضاً بظهور شخصيات مثل الغزالي، والسهروردي.

يقف ابن العربي في طليعة الفكر الصوفي. ويُعدّ كتاباه الفتوحات المكية، وفصوص الحكم، أشهر آثاره الصوفية. وقد اورد في كتبه التصوف، والعرفان، وحكمة الاشراق، بوجه استدلالي وبرهاني. ويُعدّ المؤسس لمذهب وحدة الوجود في الاسلام، ويعتقد بالتنزيه والتشبيه معاً.

حتى القرن الخامس الهجري كانت معظم الكتابات التصوفية والعرفانية، كتابات نثرية، وإذا ما كانت هناك أشعار، فكانت خالية من التكلف والتزويق، والخيال، والاستعارة وما إلى ذلك. اما في القرن الخامس والقرون التي تلته، فكانت أشعار كبار رجال العرفان وحتى الشعراء العاديين، ممتلئة بالاصطلاحات العرفانية. فالعرفان لغة القلب، والشعر لغة القلب ايضاً. ولذلك يلاحظ وجود تناغم خاص بين الاثنين(٢٩).

في القرن السادس ظهر متصوفون وعرفاء كبار كأبي المعالي عبد الله بن محمد بن علي الميانجي الهمداني المشهور بعين القضاة الهمداني (ت ٥٢٥هـ)، وهو فقيه وعارف زاهد من مريدي أحمد الغزالي الطوسي. ودافع دفاعاً رائعاً عن ايمانه بالله والنبوة والآخرة، لكنهم اتهموه بالكفر والزندقة ظلماً وتآمراً، فقتلوه بطريقة فجيعة وهو في الثالثة والثلاثين من العمر. ويُعد قتله كارثة ثانية بعد الحلاج، في تاريخ التصوف الاسلامي(٣٠).

النموذج الآخر على التعصب المتعجرف وضيق النظر في هذا القرن، مقتل الفيلسوف الايراني الكبير شهاب الدين السهروردي. وُلد السهروردي في سهرورد التابعة لزنجان عام ٥٤٩هـ، وقتل بايعاز من صلاح الدين الايوبي وتحريض المتعصبين الجهلاء في مدينة حلب في عام ٥٨٧هـ. وقد تبلور المذهب السهروردي في القرن السابع الهجري الذي انتقل فيه التصوف من «الوجد والحال» الى مرحلة «القال» ونزع نحو الطريق العلمي واسلوب التعليل(٣١).

في القرن الثامن الهجري ازدهرت مدرسة السهروردي وابن العربي وابن الفارض العرفانية، وامتزج التصوف مع العرفان، وأخذت تدرّس العلوم العرفانية

ورسوم الخانقاه معاً.

في هذا القرن ظهر عارف ايران وشاعرها الكبير شمس الدين محمد حافظ الشيرازي. كما ظهر الشيخ صفي الدين الأردبيلي (٦٥٠ ـ ٧٣٥هـ)، وابو الوفاء (ت ٨٣٥هـ)، وزين الدين ابو بكر التايبادي (ت محرم ٧٩١)، وزين الدين ابو بكر محمد الخوافي (ت شوال ٨٣٨)، وهو من كبار عرفاء ايران في نهاية القرنين الثامن والتاسع الهجريين، ومن اتباع الطريقة السهروردية، ومريدي الشيخ نور الدين عبد الرحمن القريشي المصري.

انهمك كل من السيد حيدر الآملي مؤلف جامع الأسرار، وعلاء الدين السمناني (٦٥٩ ـ ٧٣٦هـ)، والشيخ محمود الشبستري (ت ٧٢٠هـ) مؤلف روضة الأسرار، في المسائل العرفانية.

من كبار عرفاء هذا العصر يمكن الاشارة الى شاه نعمة الله الماهاني الكرماني المعروف بشاه نعمة الله ولي، مؤسس الطريقة المعروفة بإسمه، ونور الدين عبد الرحمن الجامي (ت ٩١٢هـ) صاحب الكتب والمنظومات العرفانية.

المسار الصوفي التكاملي بلغ ذروته في القرن الثامن الهجري، ثم أخذ يتجه نحو الانحطاط منذ هذا التاريخ(٣٢).

التصوف دخل مرحلة جديدة في العصر الصفوي. فكانت مهمة أئمة التصوف فيما سبق ـ وكما رأينا ـ هي ارشاد وتهذيب نفوس المريدين، ولم يكن لديهم ادنى اهتمام بالدنيا وكانوا يسعون لرؤية السعادة عن طريق بلوغ الحق والكمال الانساني. وفي القرن التاسع الهجري حاول أحد مشايخ الصوفية، وهو الشيخ جنيد ـ جد شاه اسماعيل ـ المعاصر لأمير شاه جهانشاه من سلالة قره قوينلو، استخدام مريديه والصوفية للاستحواذ على السلطة، ولذلك حثهم على مجاهدة الكفار وأخذ يطلق على نفسه إسم السلطان جنيد. ومنذ ذلك الحين اخذ الصوفية يرتدون الزي الحربي.

في بادئ الأمر كان الشاه اسماعيل الصفوي يطلق على مريديه وأتباعه إسم

الصوفية، ثم اخذ عنوان الـ «قزلباش» يترادف مع عنوان «الصـوفي». وفي عـهد الشاه طهماسب قدم الى ايران من ديار بكر ونواحي آسيا الصغرى جمـاعة مـن الشيعة وابناء مريدي قدماء الصـوفية، فـانضموا الى صـفوف المـتصوفين، فـبلغ عددهم في قزوين ابان عهد الشاه طهماسب، نحو عشرة آلاف.

كان الصوفية أقرب الى الشاه من سائر طوائف القزلباش. وكان يُدعى رئيس كل طائفة بالخليفة، بينما كان يدعى رئيس جميع الصوفية بخليفة الخلفاء(٣٣).

صرف الشاه عباس نظره عن الصوفية، واسترجع جميع الوظـائف والأعـمال المهمة التي كانت في ايديهم.

ما قيل عن الصوفية في العصر الصفوي، كان يراد به اتباع الشيخ صفي الدين. ومنذ منتصف العصر الصفوي اخذ يزداد نفوذ عـلماء الشريـعة ويـتقلص نـفوذ الصوفية بنفس النسبة. فتصاعدت الأعمال المناهضة لهم حتى اخذ يتحدث البعض عن ارتدادهم وكفرهم وزندقتهم.

خلفاء الشيخ صفي الدين، كانوا من شيوخ السلالة الصفوية ايضاً، ويُدْعَون بـ «اولياء الله»، مثل: الشيخ صدر الدين موسى (٧٣٥ـ٧٩٥هـ)، والشيخ خـواجـه علي او سلطان علي (٧٩٥ـ٨٣٣هـ)، والشيخ ابراهيم والذي كان يُـدعى «شـيخ شاه» (٨٣٣ـ٨٥١هـ)، والشيخ جنيد او السلطان جنيد (٨٥١ـ٨٦٥)، الذي كان الخليفة الرابع عشر للشيخ صفي الدين.

ورغم انّ العمل الصوفي لم يزدهر في العهد القاجاري، إلّا انه ظل في مأمن من الأذى بفعل استقرار الحكم والهدوء النسبي، ولكن لم يعد ثمة وجود للخانقاهات المتحمسة المنظمة(٣٤).

الفتوّة

الفتوة صفة مشتقة من كلمة «فتى»، اي الشاب الحدث. ووردت في «مـنتهى الأرب» بمعنى المروءة.

وذاعت الفتوة في العصر الجاهلي بمعنى الشجاعة، والفتى بمعنى الشجاع. كما كانت تستخدم بمعنى السخاء ايضاً. اي ظهر للفظة «الفتى» خلال ذلك العصر معنيان مجازيان هما: الشجاع، والسخي. فكان العرب يعتبرون خصلتي الشجاعة والسخاء، أفضل وأنصع من جميع الخصال، ولذلك كانوا يستخدمون لفظة «الفتى» للاطراء على الأفراد وامتداحهم، فنلاحظ في كلمات الشعراء العرب وأمثالهم توصيفات من قبيل «فتى الفتيان» على غرار «اشجع الشجعان» و «أسخى الاسخياء».

وردت مشتقات كلمة «الفتوة» في القرآن الكريم مثل: فتى (يوسف، ٦١)؛ فتيان (يوسف، ٣٦)؛ فتية (الكهف، ١٣)؛ الفتية (الكهف ٥٩ و ٦١)؛ فتاها (يوسف، ٣٠)؛ فتيانه (يوسف، ٦٢)؛ فتياتكم (النساء، ٢٩) و (النور، ٣٣). وفُسِّرت الفتيات بالخادمات والجواري، والفتيان بالغلمان، وقد أُريد بالفتى، الشاب والشجاع أيضاً. وفُسِّر تعبير «الفتية» الذي استخدمه القرآن في وصف أصحاب الكهف بالأباة ايضاً. والحقيقة هي انه لم يلاحظ إعطاء معنى الإباء والشجاعة والمروءة لصفة «الفتوة» في القرآن الكريم إلّا في ثلاثة: ابراهيم عليه السلام، ويوسف عليه السلام، وأصحاب الكهف.

في غزوة أُحُد، أسمى الرسول محمد صلى الله عليه وآله وسلم علياً عليه السلام بالفتى حينما قال «لا فتى إلّا علي»، لأنه قاتل الكافرين بشجاعة وإباء واسترخص روحه من أجل نصرة الاسلام ودفع الأخطار عنه(٣٥).

اتسع معنى الفتوة في العصر الأموي فأخذ يستوعب جوانب مختلفة من الرجولة والمروءة، فضلاً عن بعض أعمال البر والخير كالكرم والإحسان الى الآخرين، بل بات الايثار يؤلف ركناً أساسياً فيها، واعتبره الصوفية العنصر الأول في فتوتهم. وكان الزهّاد والمسلمون الحقيقيون يعتبرون الايثار واجباً من واجباتهم، فكانوا يترجمون ذلك عملياً من خلال الاندفاع للجهاد والقتال في سبيل الله. وطالما انطلق عدد كبير من المتصوفة للحرب في صدر الاسلام، واستشهدوا في

سبيل الله. غير انهم اقبلوا بعد ذلك على الخانقاهات، وتحوّلوا من الجهاد الأصغر الى الجهاد الأكبر، اي جهاد النفس الأمّارة. ولهذا السبب بالذات تغيّر معنى الفتوة التي كان يُراد بها الشجاعة والسخاء في بادئ الأمر، الى الأخلاق الحسنة والإيثار.

لا يوجد للفتوة تعريف جامع ومانع، ولذلك راح يفسّرها كل شخص على ضوء فهمه لها. فقد قال ابو بكر محمد بن أحمد الشهبي ـ الذي قيل فيه انه أعظم مشايخ الصوفية فتوّةً ـ انّ الفتوة هي حُسن الخلق وبذل المعروف.

وينقل الشيخ ابو عبدالله محمد بن ابي المكارم المعروف بابن عمار الحنبلي البغدادي في كتاب «الفتوة» الذي يبدو انه اول كتاب في الفتوة، حديثاً بالشكل التالي:

روى جعفر الصادق عليه السلام عن ابيه عن جده قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: لفتيان امتي عشر علامات: صدق الحديث، والوفاء بالعهد، وأداء الأمانة، وترك الكذب، واكرام اليتيم، وإعطاء السائل، وبذل النائل، وإكثار الصنائع، وقري الضيف، والحياء(٣٦).

وتكمن اهمية هذا الحديث في أنّ راويه ينتمي الى المذهب الحنبلي، ولذلك يستند اليه أتباع المذاهب السنية.

وروي عن الحسن البصري انه قال: انّ الفتوة جُمعت في الآية التالية: ﴿**إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي يعظكم لعلكم تذكّرون**﴾(٣٧).

توجد تعاريف كثيرة من هذا القبيل في شتى الكتب التي تتحدث عن التصوف والفتوة مثل الفتوة الصوفية، وطبقات الصوفية لأبي عبد الرحمن السلمي النيشابوري (ت ٤١٢ هـ)، والرسالة القشيرية للإمام ابي القاسم القشيري(٣٨).

ما يمكن استشفافه مما سبق هو أنّ الفتوة كانت منذ البداية مذهباً من مذاهب التصوف، حتى انه كان يقال في وصف كبير من كبار الصوفية: انه كان على أحسن طرق الفتوة. ومن الواضح انّ الفتيان كانوا يستندون لفتوتهم وشعارها ـ الذي كان يُدعى بالسروال او الكساء ـ الى بعض الأسس التي اشتُقّ مبدؤها العملي من

سلوك الامام علي عليه السلام وسيرته(٣٩).

من الوثائق المعتبرة في «الفتوة»، كتاب «قابوسنامه» لعنصر المعالي كيكاوس بن اسكندر بن قابوس، حيث يتحدث آخر باب فيه ـ وهو الباب الرابع والأربعون ـ عن مذهب الفتوة بشكل مفصل، ويقول بأنه يقوم على ثلاثة ركائز: أنْ تعمل بكل ما تقول، وألّا تقول غير الصدق، وتستعين بالصبر.

يُستشف مما ورد في «قابوسنامه» انّ الفتوة كانت متداولة خلال تلك الفترة وما قبلها بين الطبقات الاجتماعية على شكل تعاليم، وكان كل أحد يسعى كي يكون فتى ويلتزم بأصول الفتوة ومبادئها. ولذلك كان الرياضيون والمصارعون والأقوياء والجند وغيرهم يطلقون صفة الفتوة على أنفسهم كما كان لدى الحرفيين والسوقيين آداب ورسوم وقواعد في الفتوة خاصة بهم. وكان أهل التصوف والخانقاهات يلتزمون في مذهبهم لطريقة الفتوة وأسلوبها: وكلما كان المرء أكثر سعياً في هذا الطريق، كان افضل من غيره فتوةً. وهكذا نرى أنَّ جميع هؤلاء كانوا يولون اهتماماً للفتوة، رغم اختلافهم فيما بينهم، وتفاوتهم من حيث طبيعة نظرتهم الى الحياة.

طالما حدث على مدى التاريخ، ازدهار الفتوة لدى إحدى الطبقات او الفئات دون غيرها. وحينما كان يزداد نفوذ الفتيان وأصحاب الرجولة والقوة في منطقة ما، كان يكثر الحديث فيها عن الفتوة والمروءة، وتُنسج الحكايات في اخلاقهم وسيرتهم. فنلاحظ في «جوامع الحكايات» للعوفي حكايات كثيرة عن فتوة يعقوب بن الليث ورجولته.

كذلك حينما كان يستتب الأمن والاستقرار في مجتمع ما ويزدهر الوضع الاقتصادي للحرفيين والصناعيين وأصحاب السوق، كانت كتب الفتوة تتحدث عن ذلك ايضاً. وحينما كان يتحسن الوضع الاقتصادي، كانت الفتوة تشق طريقها الى السوق ايضاً فتظهر على شكل آداب وسنن خاصة بالسوق(٤٠). بينما كانت فتوة عامة الناس تكتسب شكلاً جديداً بمقتضى التغييرات السياسية والاقتصادية والاجتماعية. وكانت الفتوة الصوفية تتسع وتستمر، بهذه الخصوصيات والمكارم

الخلقية والايثار.

منذ القدم، كانت الفتوة تمتزج مع التصوف، بحيث كان يتم التطرق الى الفتوة، خلال الحديث عن آداب الصوفية ومعاملاتهم. وفي أعقاب الغزو المغولي ظهر لون من التصوف بين الناس يحمل طابع الفتوة، فأقبل الشباب على تأسيس تكتلات حزبية بإسم «الفتوة» في المحلات والمدن، كان لديها رئيس، ومُبلِّغ، وواسطة، وكساء، وآداب خاصة، وبيرق(٤١)، وسلاح خاص، ومحل للرياضة او «زورخانة»، حيث كان يستخدم ذلك المحل في أيام الأعياد ومراسم العزاء ايضاً.

فضلاً عن اهتمام الرياضة الايرانية بتربية الروح والبدن، كانت تعلّم آداب القتال والحرب أيضاً من خلال شتى ألوان التدريب ومختلف التمارين(٤٢).

ولا شك في أنّ مثل هذه الأُطر كانت موجودة ـ فضلاً عن ايران ـ في جميع البلاد الاسلامية كسوريا ومصر. وكانت الجماعة المسماة «فرسان القدس» والتي شاركت في الحروب الصليبية وضمت الشباب القادمين من فرنسا وسائر البلدان الاوربية، تقليداً للفرسان والفتيان المسلمين الذي كانوا خليطاً من الأكراد والفرس والأتراك واللور والعرب(٤٣).

والحقيقة هي انّ الشباب الايراني كان يتربى على اصول الفتوة منذ القدم والى ما قبل الثورة الدستورية. وكتب ملك الشعراء بهار في حاشيته على «تاريخ سيستان» يقول:

«يُطلق العرب تعبير «العيّار» على الأفراد الذين يتّسمون بالنشاط والجَلَد والذكاء في المعارك والملاحم او الذي يُظهرون الصبر والفراسة في الحروب. ويشير التاريخ الى تعاظم العيّارين في خراسان وبغداد خلال العصر العباسي. وكانوا ينتخبون لأنفسهم رئيساً في كل مدينة يطلقون عليه إسم «العميد». ولربما كان يوجد في المدينة الواحدة عدة عمداء وآلاف العيّارين».

الخلفية التاريخية للعيّارين يمكن ملاحظتها في شاهنامة الفردوسي كما في ذهاب رستم الى معسكر أفراسياب لرؤية سهراب ومقتل جنده رزم، وانطلاق غيو البطل

الى بلاد طوران وتخليص بيجن من البئر، وذهاب اسفنديار الى حصن رويين بزي التجار، وذهاب اردشير بابكان الى قلعة هفت ياد. وتكشف هذه القصص التي اوردها الفردوسي في الشاهنامة، عن شتى طرق العيارية والبهلوانية في ايران ما قبل الاسلام(٤٤).

كانت ايران في مرحلة ما بعد الاسلام، بلد العيّارين ايضاً، وظهر فيها كثير من العيارين. فخلال سيطرة العرب، كان العيّارون، من أكثر أبناء هذا البلد التحرريين غيرةً، إذ كانوا يتمردون على الحكام العرب، ويقطعون الطريق على الأعداء في البوادي والجبال بذكاء ودهاء ضمن مجاميع مقاتلة غير عسكرية. وكانوا يهاجمون جيوش الخلفاء العباسيين بالسلاح الأبيض فرساناً تارة ومشاةً تارة اخرى، ويمنعون أخذ الضرائب والخراج، وينفقونها على بناء قواهم ومساعدة المحتاجين.

وكان الولاة العرب وعمال الخليفة يطلقون على هؤلاء العيارين الأبطال وأحبّاء الوطن، عنوان «الخارجي»، مثل: عمار الخارجي، وحمزة بن عبد الله آذرك الخارجي، وصالح بن نصر الخارجي، وأبي العريان السيستاني، ويعقوب بن الليث الصفاري(٤٥).

هبّ عيّارون مضحون وشجعان آخرون من مناطق في شمال ايران وشرقها لتحرير ايران من يد الخلفاء العباسيين وولاتهم، اشهرهم يعقوب بن الليث الصفاري. وورد في «سياستنامه» لنظام الملك أنّ يعقوب قد اشتهر عند صالح بن نصر بالشجاعة والفتوة والنفوذ بين الناس. وكان يُشاهَد بين الناس دائماً ويستمد القوة منهم. وحارب في حروب صالح بن ناصر، الظالمين الأجانب، فنال مقام عميد العيارين. فكان ابن سيستان هذا، عياراً قديراً، وبطلاً مضحياً، وفتىً كبيراً، ووطنياً بلا نظير.

بعد استيلاء يعقوب الصفّار على هراة وكابل خلال ٢٤٨ـ٢٥٤هـ انهمك في توطيد الاقتدار الوطني للايرانيين. ثم استولى على كرمان بأسرها بسهولة. وأسقط في عام ٢٥٩هـ آخر افراد السلالة الطاهرية التي كانت تتعاون مع الخليفة العباسي،

ورفع على خراسان لواء الحرية. ثم زحف نحو جرجان وطبرستان، واستولى على فارس في عام ٢٦١هـ. واستمال هذا العيار الكبير المعتمد العباسي بصورة مؤقتة من اجل تعزيز اركان دولته، وبعث له الخليفة في مقابل ذلك مرسوماً يحكم بموجبه بدءاً بالسند وانتهاءً بشرطة بغداد، خوفاً منه من جهة وتربّصاً به من جهة اخرى.

غير انّ يعقوب الذي لم يكن باستطاعته تحمل غير الايراني، انفذ الى بغداد بعد عام من ذلك جيشاً كبيراً للاطاحة بالخليفة العباسي. فبعث الخليفة أحد خطبائه للتحدث مع افراد الجيش الايراني، فأخذ يخطب فيهم ويحذرهم من نار جهنم، فأثّر كلامه على الجهلاء والجبناء فانفصلوا عن جيش يعقوب والتحقوا بجيش الخليفة. وكاد يعقوب أنْ يلحق بجيشه القليل الهزيمة بصفوف جيش الخليفة، إلّا انه هُزِم في نهاية المطاف وعاد الى خوزستان، وعسكر في جنديشابور.

اراد الخليفة العباسي خداع ذلك العيار الشجاع الذي كان مظهر الفتوة المحضة ولم يكن لديه من هدف سوى استقلال بلده وحرية الشعب وتحقيق العدالة الاجتماعية، فبعث اليه رسولاً يعرض عليه إمارة خراسان وسيستان إلّا انه رفض ذلك لعلمه بنية الخليفة، وهدد بالقضاء على الخليفة وأسرته(٤٦).

نلاحظ في كتاب «تاريخ سيستان» إشارات مجملة ومفيدة حول العيارين وأوصافهم. وتحدث عن يعقوب بن الليث فقال بأنه حينما استولى على سيستان، أطعم العيارين فيها وخلع عليهم(٤٧). كما قال انه لم يعط أحداً أقل من ألف دينار قط. وكان يعطي عشرة آلاف وعشرين الف دينار(٤٨).

يتحدث كتاب «تاريخ البيهقي» عن عيّاري طوس ويقول انه بعد وفاة السلطان ملكشاه في الثاني عشر من شوال ٤٨٥هـ، استولى العيارون على القصبة، حيث جاء السيد الأجل الزاهد فخر الدين الفريومدي قدس الله روحه من فريومد، فأخذ يطوف على مدى خمسة أشهر مع اهل السلاح والغلمان الفرسان والمشاة حول القصبة كي لا يتطاول أحد على اموال المسلمين وأعراضهم، وكان ينفق من امواله الخاصة على الخدم والأنصار(٤٩).

كان العيّارون يشكلون طبقة خاصة من مجتمع المدينة. وأخذوا يشكلون مجموعات مسلحة لجهاد الكفار. وتحدث كتاب «قابوسنامة» عن صفات عياري القرنين الهجريين الخامس والسادس، وقدّم بعض الايضاحات المدهشة.

ازدهرت العيّارية في ايران منذ القرن السابع وحتى القرن التاسع الهجري أيضاً حينما سيطر أبناء جنكيزخان وتيمورلنك على ايران. فكانت الألسن تتحدث آنذاك عن مقاتلة العيارين للحكام غير الايرانيين. وأدت مقاومة العيارين الى ضعف وانحطاط الحكام المغول. فكان العيارون خلال هذه الفترة يعملون بنفس اسلوب العيارين في فترة سيطرة العرب، اي التمرد على الحكام الأجانب، ودفع الظلم عن الناس، وكان الناس يقفون الى جانب العيارين ايضاً(٥٠).

يُعدّ التحاق الناصر لدين الله بالفتيان وارتداؤه لسراويل الفتوة، من بين الوقائع والأحداث المهمة الكبرى في تاريخ الفتوة، ولربما أعظم حدث على هذا الصعيد. فكان ينظر الى الفتيان باحترام، ويبدي رغبته في بعض أفعالهم وألعابهم الرياضية. كما كان من جانب آخر على بصيرة بالنفوذ الذي كان لمذهب الفتوة في المجتمع الاسلامي، لذلك اراد من خلال الانخراط في صفوفهم العمل على تعزيز وترسيخ دعائم الحكم العباسي(٥١).

وذكر ابن عمار في كتاب «الفتوة» أنّ الناصر لدين الله حينما ولي الخلافة، اخذ يتفحص بعين ثاقبة في أمر هذه الفئة، فاختار بعد تقصّ كامل الشيخ الزاهد الصالح العابد السعيد عبد الجبار بن صالح البغدادي ـ وكان رئيس الفتيان ـ فارتدى على يده سراويل الفتوة، وانضم الى صفوف الفتيان(٥٢).

يتحدث القاضي شهاب الدين ابراهيم الحموي ـ وهو من فقهاء ومؤرخي القرن السابع ـ في كتابه «التاريخ المظفري» عن ذلك الحدث قائلاً:

في عام ٥٧٨ هـ دعا الامام الناصر، الشيخ عبد الجبار صاحب الفتوة وسأله ان يضع عليه سراويل الفتوة فوضعها عليه وأشربه محلول الماء والملح ـ أي ماء الفتوة ـ فأعطاه الناصر خمسمائة دينار. والشيخ عبد الجبار رجل فاضل حسن

السيرة وكثير الأتباع. وحينما ارتدى الناصر سراويل الفتوة، قلّده عدد كبير من الملوك والامراء. وأثار هذا الفعل روح التعاون والوفاء بالعهد وكتمان السر والصدق وغض النظر عن ذنوب الآخرين. وينسب أرباب الفتوة سند كسوتهم الى الامام علي عليه السلام، ويعبّرون عن افتخارهم واعتزازهم بذلك(٥٣).

كانت النزعة نحو الفتوة تزداد يوماً بعد يوم، وكان ينضم الى ركب الفتيان اناس جدد في كل يوم لاسيما من اصحاب الحرف والجند وسكان المدن، واخذت تظهر ضمن هذا الاتجاه فروع وأصناف شتى، بحيث بات كل صنف يوفّق بين اصول الفتوة وبين اسلوب حياته وعلائقه الاجتماعية. لذلك تأسست قواعد ومراكز للفتوة في جميع المدن خلال القرنين السادس والسابع لاسيما في عهد الناصر العباسي. غير أنّ ذلك التشعب والتعدد كان يؤدي في بعض الأحيان الى اصطدام البعض بالبعض الآخر وحدوث حالات مؤسفة من الصراع وأعمال العنف والقتل والنهب والإحراق.

بعد التجديد الذي طرأ على الفتوة، أصدر الناصر منشوراً جديداً لرؤساء الفتيان وكوادرهم وتكتلاتهم، وقد خطّه كاتب الديوان مكين الدين ابو الحسن محمد بن محمد المقدادي القمي، وتمّ فيه تحديد أحكام الفتوة العامة وآدابها وحدودها. وورد نصّ هذا المنشور بجهود الدكتور مصطفى جواد في مقدمة كتاب «الفتوة» لابن عمار، نقلاً عن مخطوطة «المناقب العباسية والمفاخر المستنصرية» لعلي بن ابي الفرج البصري، المحفوظة في المكتبة الوطنية بباريس.

يؤكد هذا المنشور على أنّ الامام علي بن ابي طالب عليه السلام يمثل اصل الفتوة ومصدرها ومطلعها، وأنّ جميع محاسن الفتوة وآدابها قد نُقلت عنه. وتنسب جميع بيوت الفتيان وقبائلهم انفسها اليه معتبرةً اخوّة الفتوة تقليداً لاخوّة علي عليه السلام مع الرسول، فكان مع ما لديه من فتوة وامتيازات كثيرة، يراعي حدود الشرع في كل مقام ومرتبة، وينفّذ العقاب في حق المجرمين مهما كانت الفئة التي ينتسبون اليها، صادراً في كل ذلك عن الحق تعالى، ومطبقاً الشرع. لذلك لم يُسْمَع انّ أحداً أشكل

عليه في تطبيق الحدود الاسلامية. وعلى هذا الأساس من الجدير بالفتيان تقليد أخلاقه الشريفة وسجاياه الكريمة.

ومن وصايا ذلك المنشور(٥٤) انّ من يقتل أحداً نهى الله عن قتله وحرّم سفك دمه، عليه ان يعلم بأنّه من مصاديق الآية القائلة ﴿ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها﴾(٥٥)، ومَنْ يثبت عليه ارتكابه لهذه الجريمة لابد ان يخرج من صفوف الفتيان فوراً، وعلى الفتيان أن يطردوه من حلقتهم ويقصوه عن دائرة أصدقائهم. ومن يثبت عليه إخفاء مثل هذا القاتل وحمايته، فإنه تهبط منزلته، ويصبح الابتعاد عنه واجباً، لأنّ الذي يحمي المذنب الضال، مذنب وضالّ أيضاً، والذي يؤوي طريد الشرع، منحرف وواقع تحت تأثير هواه، سيما وانّ الرسول محمداً ﷺ يقول: «من آوى محدثاً فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، لا يقبل الله منه صرفاً ولا عدلاً»(٥٦).

ويؤكد المنشور في بنوده أيضاً على عدم وجود عدوان وظلم أكبر من قتل النفس، ولا توجد عقوبة أشد من عقوبة قتل النفس. لذلك لو قتل الفتى فتىً آخر، فإنّ فتوته تسقط فوراً ولابد من القصاص نظراً لما ورد في القرآن الكريم: (وكتبنا عليهم فيها انّ النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسنّ بالسنّ والجروح قصاص)(٥٧).

ومن بنود هذا المنشور أيضاً انه لو قتل الفتى احداً من العاملين في الديوان من غير الفتيان، فإنه يُدان في حضور زعيم الفتيان ويُفصل من الفتوة، ويجب عليه دفع الدية امام كبار الفتيان(٥٨).

وقد صدر هذا المنشور في التاسع من صفر عام ٦٠٤هـ، وبُعث نسخة منه لرؤساء مجموعات الفتيان، وشهد عليه ثلاثون من العدول(٥٩).

سقطت الدولة العباسية عام ٦٥٦هـ، واحتل المغول بزعامة هولاكو بغداد، وقتلوا المستعصم بالله، آخر خليفة عباسي. وأدى هذا الحدث الى تعثر الفتوة وتوقفها. وحينما ظهرت بعد سنوات من سقوط الدولة العباسية، خلافة عباسية

إسمية في مصر بدعم من دولة المماليك، ظهرت الفتوة ثانية. في عيد الفطر من عام ٦٥٩هـ، حينما خرج السلطان الملك الظاهر بيبرس البندقداري مع الخليفة ابي القاسم أحمد المستنصر بالله (حكم ٦٥٩ـ٦٦٠هـ) خارج مدينة القاهرة لأداء صلاة العيد، ألبس الخليفة سراويل الفتوة للملك الظاهر أمام امراء البلاد وفضلائها. وكان الملك الظاهر قد أفضى في التاسع عشر من رمضان للخليفة برغبته في ارتداء زيّ الفتوة قبل ان يسافر الى الشام(٦٠).

نشر الناصر لدين الله العباسي، طريقة الفتوة الناصرية في بلاد سلاجقة الروم. واستخدم العثمانيون الأخوّة والفتوة جسراً لتحقيق أهدافهم. كما انّ وجود الاخوة وأهل الفتوة الى جانب الشيخ صفي الدين الأردبيلي، واستخدام الشاه اسماعيل الصفوي للفظة «اخي» في ديوان شعره التركي والتي يريد بها انصاره وأتباعه، أمر يكشف عن العلاقة بين الفتيان والقزلباش والشيعة من جهة، وعن الدور السياسي والاجتماعي لهؤلاء في أيام الدولة الصفوية من جهة اخرى، وأنهم كانوا يرتدون الكساء على يد خليفة السلطان، ويصبحون في عداد الصوفية الأصفياء، اي فدائيي الشاه(٦١).

يُعدّ الصراع بين الحيدريين والنعمتيين في العصر الصفوي، نموذجاً جديداً للفتوة الممتزجة بالفسق والفجور، وقد أمر الشاه عباس الصفوي بإغلاق تكية مير حيدر في تبريز بسبب مظاهر الفساد. ويُقال انّ الشاه عباس كان يتلذذ بتلك الصراعات والتناحرات. واستمرت تلك الاختلافات بعد انقراض الدولة الصفوية، الى الدولة القاجارية(٦٢).

الدراسات التاريخية تشير الى ظهور الفتيان في مطلع القرن الرابع الهجري، فكانوا يُعْرَفون آنذاك بالعيّارين او المتمردين، غير أنّ اصول الفتوة، تكاملت في القرن الخامس الهجري.

في الماضي، كان إسم العيارين يطلق على جميع الأبطال والجنود، إلّا انهم اطلقوا على انفسهم إسم «الفتيان» فيما بعد. وعليه ينبغي القول انّ سجية «الفتوة» قد

تغيرت تماماً، وتحولت من الفروسية الحربية والعسكرية الى الفروسية المعنوية والعرفانية. ولا شك في انّ التحول من الملحمة البطولية الى الملحمة العرفانية، يُعدّ جزءاً من خصائص الثقافة الايرانية. وهذا ما يمكن ملاحظته عند الشيخ شهاب الدين السهروردي -شيخ الاشراق- الذي قاد ابطال ايران الملحميين والحماسيين نحو العرفان الاسلامي. وثمة بعض الانسجام بين الفروسية المعنوية في الدين المسيحي ومذهب الفتوة في الاسلام، وهذا ما أشغل ذهن المؤرخين(٦٣).

خلال المرحلة التي حكم فيها العرب ايران، كان العيارون متواجدين في بلاط السلاطين، في زيّ أبطال المصارعة، او يخدمون بلدهم كمقاتلين في الجيش. ولكنهم أعرضوا عن العمل مع السلاطين حينما سيطر الأجانب على ايران، وهبّوا لمقارعتهم في زيّ العيّارية، كما فعل نصر بُستي، وحمزة بن آذرك، ويعقوب بن الليث الصفار.

في أواخر العهد المغولي والتيموري، ظهر عبد الرزاق البيهقي في خراسان، واسماعيل الصفوي في آذربايجان، فوضعا حداً للعهد الأجنبي. فأخذت العيارية خلال هذه المرحلة حالة عامة بين الأبطال والرياضيين، وأوردت كتب التاريخ أسماء الكثير من هؤلاء، ككتاب «بدائع الوقائع» الذي يتحدث عن عيّاري خراسان(٦٤).

كان العيّارون في كل عصر، احراراً وأصحاب نوايا سليمة، وقلّما يلاحظ قيام بعضهم بإساءة استخدام مركزه الاجتماعي، إذ من مستلزمات العيارية: الفتوة والأخوة. لذلك حينما يثبت انتهاك اي فرد لهذين المقوّمين يُطرد من صفوف العيارين على الفور. وإذا ما تحدث البعض عنهم بسوء، فهو إما منطلق من حناجر المشككين، او من لسان وقلم كتّاب الحكام والسلاطين الذين يناصبهم العيارون العداء ويقارعونهم. فلو كان العيارون من أصحاب السلوك المنحرف والسجايا الذميمة لما حظوا بدعم الناس وحمايتهم وقيادة الجماهير المحرومة. فعبد الرزاق بن شهاب الدين فضل الله البيهقي تزعّم في نهاية العهد المغولي، جماعة العيارين والدراويش في خراسان، واستطاع ان يفجّر بهم ما يُعرف بثورة «السربداران»،

الذين كانوا يصفون أنفسهم بأنهم شيعة عليّ وفدائيّوه، ويناضلون وفق نهج الفتوة.

الشيخ نجم الدين كبرى ـ مؤسس الطريقة الكبروية ـ يُعدّ من مشاهير العرفاء وأكابر صوفية القرنين الهجريين السادس والسابع. ويُعد نجم الدين الرازي، ومجد الدين البغدادي، وسعد الدين الحموي، وسيف الدين الباخرزي، وبهاء الدين ولد، من تلامذته ومريديه. وكان لديه على مدى عمره اثنا عشر مريداً، أصبح جميعهم من الأولياء والمشايخ. ويُقال انّ جنكيز خان بعث اليه رسولاً يطلب منه الخروج من خوارزم كي لا يُقتَل لأنه يريد ان يقتل جميع من فيها، فأجابه الشيخ انه عاش مع أهل خوارزم ثمانين عاماً في السرّاء فكيف يتركهم في الضراء. لذلك استُشهد في خوارزم عام ٦١٨هـ. وهناك اختلاف بين المؤرخين في قبره، فالبعض يقول بأنه مجهول، والبعض الآخر يقول بأنه في جرجانج (اوجنج). ويُعدّ كبرى من كبار عيّاري وصوفية زمانه، وطالما تحدث العام والخاص عن مقاومته للمغول(٦٥).

الذي لا شك فيه هو انّ الرياضة والبهلوانيات قد امتزجت بالتصوف بعد انتشار التصوف الاسلامي في ايران. وليس صحيحاً إرجاع سريان آداب ومراسم التصوف للزورخانة، الى العصر الصفوي، لأنّ الابطال والرياضيين الايرانيين قد اخذوا بطريقة الفتوة التي هي شعبة من شعب التصوف الخمس وعملوا على نشرها قبل العصر الصفوي. كما أنّ اصطلاحات الزورخانة ومراسمها الخاصة ليست بالشيء الذي يمكن ان يُخترع في العصر الصفوي. هذا فضلاً عن الكثير من آداب الرياضيين وأصحاب البهلوانيات كالطهارة، والحلم، والمداراة، وترك اللذات، والاستئذان، وغيرها، هي نفس آداب وسلوك أهل التصوف.

ومثلما هو ضروري للصوفية سماع الأشعار التي يعبَّر عنها بـ «القول» والتي تثير مشاعرهم وأحاسيسهم، كذلك لابد من مراسم الزورخانة من قول بعض الأشعار لاسيما في المصارعة. ويتعامل التلميذ مع الاستاذ والمريد مع المراد، على اساس الاخوة في الزورخانة.

كان بعض رياضيي وبهلوانيي القرنين الهجريين السابع والثامن ـ أي ما قبل

الصفوية ـ من كبار العرفاء والمتصوفة، أشهرهم البهلوان محمود بورياي ولي، حيث قيل أنّ تقبيل أرض الزورخانة، أدب من آدابه(٦٦).

كان البهلوان محمود الخوارزمي الملقب بـ «بورياي ولي»، أشهر رياضيي الزورخانة الايرانية خلال القرن الثامن. وكان ايضاً شاعراً قديراً وعارفاً واعياً. ويُحتمل انه ولد في «اوجنج». وكان يتخلص في أشعاره بـ «قتالي». وأنشد مثنوي كنز الحقائق عام ٧٠٣هـ ويُعدّ مثنوياً لا نظير له في نوعه. وذاع صيته في الرياضة البهلوانية الى درجة بحيث بات رياضيّو الزورخانات يقسمون به في هذا اليوم.

تزامنت حياة هذا البهلوان والشاعر الايراني الشهير مع العصر الاول للدولة المغولية وما رافق ذلك من تدمير لايران وما حصل فيها من اضطرابات ومعضلات. فأثّرت تلك الاوضاع الاجتماعية عليه وانعكست على أشعاره وآثاره.

جميع المؤرخين الذين ترجموا حياة هذا الفتى والبهلوان الايراني، اثنوا على بهلوانيته ووصفوه بصفاء الباطن ونقاء الروح وعلو الهمة، وسطّروا العديد من الحكايات في فتوته، مثل تلك الحكايات التي ذكرها صاحب «تذكرة العشاق» في الباب الثامن والثلاثين من كتابه.

الآثار الفارسية، لاسيما كتاب «فتوت نامه سلطاني»، نسبت نهج المصارعة والبهلوانية الى الرسل وشخصيات التوراة الاسطورية، معتبرةً آدم ابا البشر، معلماً لهذا النهج(٦٧).

مما لا شك فيه هو انّ الفتوة خرجت منذ سقوط الدولة العباسية عام ٦٥٦هـ عن طابعها التنظيمي الرسمي السياسي والاجتماعي، وأخذ يتضاءل تدخل الفتيان في الشؤون السياسية والأعمال الادارية للبلاد، وأخذ هذا المسلك يتبلور على شكل اسلوب حرفي وطريقة مهنية. وأخذ الفتيان والعيّارون يحددون نشاطاتهم بحدود محيطهم الحياتي. ومنذ منتصف القرن السابع الهجري هيمنت الجوانب الأخلاقية والاجتماعية لمسلك الفتوة على جانبه السياسي، فكان معظم الفتيان عبارة عن الصناعيين والفنيين والحرفيين(٦٨).

انتقلت الفتوة الايرانية من هذا البلد الى جميع البلدان الاسلامية فتعرّفت عليها شتى الشعوب والأمم وساهمت في نشرها. وتُعدّ المصنفات النثرية والشعرية التي خلّفها كبار الصوفية والعرفاء الايرانيين باللغتين الفارسية والعربية مصدراً مهماً لدراسة مذهب الفتوة والتحقيق فيه.

أوردت الرسالة القشيرية للإمام ابي القاسم عبد الكريم القشيري النيشابوري (٣٦٧ـ٤٦٥هـ) معلومات كثيرة بشأن الفتوة. كما نجد معلومات مهمة ومتنوعة بهذا الشأن في كتاب طبقات الصوفية لأبي عبد الرحمن السلمي الأزدي النيشابوري (٣٣٠ـ٤١٢هـ)، وكان استاذاً للامام القشيري. كما نجد مثل هذا الاهتمام بالفتوة في كتاب «الفتوة» الذي الّفه باللغة الفارسة أخي أحمد محب، من فتيان سوريا. وهناك كتب عديدة اخرى كُتبت في الفتوة باللغة الفارسية اهمها:

١ـ كتاب الفتوة لنجم الدين أبي بكر محمد بن مودود الظاهري التبريزي المعروف بنجم الدين زركوب (ت ٧١٢هـ).

٢ـ كتاب الفتوة لكمال الدين عبد الرزاق الكاشي (ت ٧٣٠هـ).

٣ـ كتاب الفتوة لأمير سيد علي بن شهاب الدين بن ميرسيد محمد الحسيني الهمداني (٧١٣ـ٧٨٦هـ).

٤ـ كتاب الفتوة لعلاء الدولة ركن الدين ابي المكارم محمد بن شرف الدين احمد بن محمد البيابانكي (٦٥٩ـ٧٣٦هـ).

٥ـ كتاب الفتوة السلطانية لكمال الدين او معين العرش حسين بن علي الكاشفي البيهقي الهروي الواعظ المعروف بملا حسين الكاشفي. ويُعدّ هذا الكتاب من أوسع ما كُتب في الفتوة(٦٩).

وسبق ان ذكرنا بأنّ بعض شعراء الفارسية كالخاقاني، وفخر الدين العراقي، والعطار النيشابوري، أنشدو في الفتوة ومذهب العيارين(٧٠).

هوامش الفصل السادس:

١ـ عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، ط حسن السندوبي، القاهرة، ١٣٥١/ ١٩٣٢،ج ١، ص ٢٨٣.

٢ـ ابن خلدون، مقدمة، ج ١، ص ٦١١.

٣ـ ابو ريحان البيروني، تحقيق ما للهند، قم، ١٩٩٧، ص ٢٤ـ ٢٥.

٤ـ ابن دريد، كتاب جمهرة اللغة، ط رمزي منير بعلبكي، بيروت، ١٩٨٧ـ ١٩٨٨، ج ٢، ص ٨٩٣.

٥ـ عبد الكريم بن هوازن القشيري، الرسالة القشيرية، ط معروف زريق وعلي عبد الحميد بلطجي، بيروت، ١٤٠٨/ ١٩٨٨، ص ٢٧٨ـ ٢٧٩.

٦ـ منصور بن اردشير العبادي، مناقب الصوفية، طهران، ١٩٨٣، ص ٣١ـ ٣٣؛ ايضاً راجع: علي بن عثمان الهجويري، كشف المحجوب، لنينغراد، ١٩٢٦، ص ٣٩.

٧ـ نور الدين كياني نجاد، سير العرفان في الاسلام، طهران، ١٩٨٧، ص ٦٥ـ ٦٧.

٨ـ عبد الحسين زرين كوب، قيمة تراث الصوفية، طهران، ١٩٩٠، ص ١٢ـ ٢٧.

٩ـ نفس المصدر، ص ٢٠ ـ ٢٢.

10_ Encyclopaedia of Islam, First edition, S.V. (Tasawwuf) (by Louis Massignon).

١١ـ ابن خلدون، سابق، ج ٣، ص ١٠٩٦ ـ ١٠٩٨.

١٢ـ عمرو بن بحر الجاحظ، سابق، ج ١، ص ١٩٤؛ ابن الجوزي، تلبيس ابليس، بيروت، ١٩٨٧، ص ١٨٣.

١٣ـ دائرة معارف التشيع، ج ٤، «التصوف».

١٤ـ عبد الله بن محمد الانصاري، طبقات الصوفية، طهران، ١٩٨٣، ج ١٢، ص ١٩٤ـ ١٩٥.

١٥ـ رينولد نيكلسون، ظهور وسير التصوف، ترجمة محمد باقر معين، طهران، ١٩٧٨، ص ١١ ـ ١٤؛ هنري كوربن، تاريخ الفلسفة الاسلامية، ترجمة جواد الطباطبائي، طهران، ١٩٩٨، ص ٢٦٥ ـ ٢٧٣.

١٦ـ احمد بن عبد الله ابو نعيم الاصفهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، بيروت، ١٩٨٧، ج ١، ص ٢١ ـ ٢٤.

١٧ـ ابو بكر محمد بن ابراهيم الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، دمشق، ١٩٨٦، ص ٢٨ ـ ٣٠.

١٨ـ أحمد جامي مقامات شيخ الاسلام عبد الله الانصاري الهروي، طهران، ١٩٦٤، ص ٣١ ـ ٣٤.

١٩ـ نصر الله بور جوادي، «تقارير ابي منصور الاصفهاني في سير السلف ونفحات الأنس»، المعارف، السنة ١٤، العدد ٣، ١٩٩٧.

٢٠ـ احمد بن عبد الله ابو نعيم الاصفهاني، سابق، ج ١٠، ص ٢٤٠ ـ٢٤٣.

٢١ـ راجع: فريتس ماير، أبو سعيد ابو الخير، الحقيقة والاسطورة، ترجمة مهر آفاق البايبوردي، طهران، ١٩٩٩.

٢٢ـ محمد بن محمد الغزالي، احياء علوم الدين، بيروت، ١٤٠٦ / ١٩٨٦.

٢٣ـ راجع: احمد بن عبد الله ابو نعيم الاصفهاني، سابق.

٢٤ـ راجع: عبد الله بن محمد عين القضاة، دفاعيات عين القضاة الهمداني، ترجمة رسالة شكوى الغريب، ترجمة وتحشية قاسم الانصاري، طهران، ١٩٨١.

٢٥ـ راجع: عبد الرحمن بن أحمد الجامي، نفحات الأنس، تحقيق محمود العابدي، طهران، ١٩٩٤.

٢٦ـ راجع: يحيى بن حبش السهروردي، مجموعة مصنفات شيخ الاشراق، تحقيق

كوربن، طهران، ٢٠٠١؛ محمد بن مسعود قطب الدين الشيرازي، شرح كلمة الاشراق للسهروردي، طهران، ٢٠٠١.

٢٧ـ راجع: محمد بن ابراهيم العطار، تذكرة الأولياء، تحقيق محمد الاستعلامي، طهران، ١٩٨١.

٢٨ـ راجع: جلال الدين محمد بن محمد المولوي، المثنوي المعنوي، تصيحح وترجمة رينولد الين نيكلسون، طهران، ٢٠٠٢.

٢٩ـ رينولد نيكلسون، سابق، ص ٣٢ـ ٣٤.

٣٠ـ زين الدين كياني نجاد، سابق، ص ١٣١ـ ١٤٢.

٣١ـ راجع: قمر الكيلاني، في التصوف الاسلامي، مفهومه وتطوره، وأعلامه، بيروت، ١٩٦٢.

٣٢ـ زين الدين كيائي نجاد، سابق، ص ٢٣١ ـ ٢٣٢.

٣٣ـ راجع: نور الدين المدرسي، سلالات صوفية ايران، ١٩٨١.

٣٤ـ زين الدين كيائي نجاد، ساق، ص ٢٣٢.

٣٥ـ مولانا حسين الواعظ الكاشفي السبزواري، فتوت نامه سلطاني، تحقيق محمد جعفر محجوب، طهران، ١٩٧١، المقدمة.

٣٦ـ ابن عمار البغدادى، الفتوة، تحقيق فؤاد حسين القاهرة، الدار القومية للطباعة، ١٩٥٩، ص ١٣٢ ـ ١٣٣؛ مولانا الواعظ الكاشفي السبزواري، سابق، المقدمة؛ ايضاً راجع: صالح بن جناح، كتاب الأدب والمروءة، ترجمة سيد محمد ميردامادي، طهران، معهد العلوم الانسانية والدراسات الثقافية، ١٩٩٤، ص ٨.

٣٧ـ النحل، ٩٠.

٣٨ـ مولانا حسين الواعظ، سابق، المقدمة.

٣٩ـ نفس المصدر.

٤٠ـ نفس المصدر.

٤١ ـ كان يُستخدم بيرق طويل في رأسه رمح او معدن براق.

٤٢ ـ هنري كوربن، مذهب الفتوة، ترجمة إحسان نراقي، طهران، ١٩٨٤، ص ١١٧ ـ ١١٩.

٤٣ ـ كاظم الكاظميني، العيارون، طهران، ١٩٧٠، ص ١٧٥ ـ ١٧٦.

٤٤ ـ نفس المصدر، ص ١٠ ـ ١١.

٤٥ ـ نفس المصدر، ص ١٢ ـ ١٣.

٤٦ ـ تاريخ سيستان مع مقدمة ملك الشعراء بهار، ص ١٧٥ ـ ١٧٦.

٤٧ ـ نفس المصدر، ص ١٩٢ ـ ١٩٣.

٤٨ ـ نفس المصدر، ص ٢٦٣.

٤٩ ـ راجع: تاريخ البيهقي.

٥٠ ـ كاظم الكاظميني، سابق، ص ١٣ ـ ١٤.

٥١ ـ مولانا حسين الواعظ، سابق، المقدمة؛ هنري كوربن، سابق، ص ١٧٩ ـ ١٨٠.

٥٢ ـ ابن عمار الحنبلي البغدادي، الفتوة، بغداد، ١٩٥٨، مقدمة الدكتور مصطفى جواد، ص ٥٢.

٥٣ ـ مولانا حسين الواعظ، سابق؛ صالح بن جناح، سابق، ص ٧٥.

٥٤ ـ هنري كوربن، سابق، ص ١٨١ ـ ١٨٢.

٥٥ ـ سورة النساء، الآية ٩٣.

٥٦ ـ حديث نبوي.

٥٧ ـ سورة المائدة، الآية ٤٥.

٥٨ ـ صالح بن جناح، سابق، ص ٧٧ ـ ٧٨؛ هنري كوربن، سابق.

٥٩ ـ صالح بن جناح، سابق، ص ٧٨.

٦٠ ـ هنري كوربن، سابق، ص ١٨٣.

٦١ ـ راجع: عباس اقبال، «الفتوة والخلافة العباسية»، مجلة الشرق، السنة الاولى، العدد ٦، ١٩٣١؛ صالح بن جناح، سابق، ص ٧٨ ـ ٧٩.

٦٢ـ نصر الله الفلسفي، حياة الشاه عباس، طهران، ج ٢، ص ٣٢٨.

٦٣ـ هنري كوربن، سابق، ص ٦ و ٩.

٦٤ـ زين الدين محمود الواصفي، بدائع الوقائع، ص ٦٣٤.

٦٥ـ راجع: حمد الله المستوفي، التاريخ المختار، ص ٧٨٩.

٦٦ـ برتو البيضائي الكاشاني، تاريخ الرياضة الايرانية القديمة (الزورخانة)، طهران، ١٩٥٨، ص ١٤٢ ـ ١٤٣؛ هنري كوربن، سابق.

٦٧ـ مولانا حسين الواعظ، سابق، ص ٣٠٧.

٦٨ـ نفس المصدر، المقدمة.

٦٩ـ هنري كوربن، سابق، مقالة سعيد النفيسي، ص ١٤٩ ـ ١٥٣.

٧٠ـ لمزيد من المعلومات، راجع: صالح بن جناح، سابق، ص ٨ ـ ٩٤؛ مرتضى الصراف، رسائل الفتيان، مقدمة هنري كوربن، طهران، ١٩٩١، ص ١٦٨ـ ٢١٨؛ ايضاً راجع: ديوان الشيخ فريد الدين العطار النيشابوري، ديوان الخاقاني الشرواني، ديوان فخر الدين العراقي.

الباب الثاني

المؤسسات الادارية والاجتماعية في الحضارة الإسلامية

الفصل الأول: الديوان

الفصل الثاني: الخراج

الفصل الثالث: الحسبة

الفصل الأول

الديوان

موضوع دراسة خلفية ظهور الدواوين الاسلامية، وتعددها، وكيفية ادارتها، بحاجة الى إلقاء نظرة عميقة على مبادئها واسسها في البلدان الاسلامية قبل دراستها تأريخياً، فما ظل مجهولاً في دراسة الباحثين الشرقيين، والاسلاميين، والمستشرقين على صعيد دراسة دور الدواوين الاسلامية، هو هذه المبادئ والأسس.

تعود الدراسة التاريخية لدواوين العصر الاسلامي بين المستشرقين الى أواسط القرن التاسع عشر الميلادي. ولا شك في انّ هذه الدراسات، مستقلة عن تلك المواضيع المتناثرة في كتب السواح الغربيين والمتحدثة عن أنظمة الدواوين في البلدان الشرقية.

من الجدير بالذكر أنّ ثمة تقارير حول الأنظمة الادارية وأساليب إدارة البلدان، يمكن ملاحظتها في بعض الكتب التاريخية المهمة مثل «تاريخ جهانكشاي» للجويني، و «تاريخ عالم آراء» للعباسي، وأحسن التواريخ، والتي تساعد على إعطاء صورة عن طريقة ادراة المؤسسات في البلدان الاسلامية.

بعض المعلومات في هذا المضمار، نجدها في بعض الآثار الأدبية ـ التاريخية، وليس الآثار التاريخية المحضة، مثل صبح الأعشى في صناعة الانشاء للقلقشندي.

لاشك في أنّ المعلومات المسطَّرة في هذا الكتاب حول ديوان الانشاء (الترسل)، لم تُذكر لا في الآثار المتقدمة على القلقشندي ولا في الآثار المتأخرة عنه، لكنها لا تتميز بجانب تحليلي، ولم تؤلَّف على أساس رؤية مقارنة.

معلوماتنا التحليلية في هذا المجال ـاي حول كيفية ادارة البلدان الاسلامية طوال التاريخ ـ ترجع الى كتابات الغربيين والمستشرقين، وكتّاب الرحلات. وهي وكما ذكرنا فاقدة لنظرة شمولية وأساسية. والشاهد على ذلك كتابات سوفيرة، وبرلون، وشاوان، وبوسيه، وسائر الباحثين الغربيين الذين كتبوا في هذا الحقل.

بشكل عام، الأسس والمبادئ التي تم تجاهلها عبارة عن:

١ ـ النظرة المعرفية للدين الاسلامي، على صعيد العلاقة بين الله والانسان، والتي هي بمثابة منطلق للأخلاق الفردية، وما يترتب على ذلك من علاقة بين الجهاز الحاكم وآحاد الناس.

٢ ـ الوظائف التي ألقاها الله تعالى على عاتق ولي امر المسلمين، كحاكم وزعيم للناس، والتي يمكن اعتبارها أساساً لتبيان مسؤوليات الحاكم وواجباته ازاء الرعية.

٣ ـ الفكر السياسي المنبثق من الدين الاسلامي والذي هو بمثابة الاطار العام لايجاد نظام الدواوين الاسلامية لبلورة مفهوم البلاد في الاسلام، لاسيما في صدر الاسلام.

٤ ـ الانتفاع بتجارب البلدان غير الاسلامية المفتوحة، لتأسيس اولى الدواوين الاسلامية.

يمكن التحدث باسهاب عن كل فقرة من الفقرات أعلاه، لاسيما عن العلاقة الفردية بين الانسان والله تعالى في الدين الاسلامي والتي هي بمثابة أحد المبادئ الأصولية في الدين الاسلامي، ويتضح هذا من مفردة «المسلم» التي تعني التسليم لإرادة الله تعالى. فتفويض ارادة الله بواسطة الرسول الاكرم ﷺ الى أهل بيت

العصمة والطهارة كخلفاء له في الارض، وضرورة اتّباع جميع الناس لهم، وتعدد الواجبات والمسؤوليات التي تقع على عاتق ولي أمر المسلمين ازاء جميع المسلمين، وفكرة نشر العدالة وانقاذ العباد المغروسة في ذات الدين الاسلامي، وغيرها، ينبغي أن تُبحث وتُدرس في قالب دراسات عميقة وشاملة.

الأمر الذي لابد من التأكيد عليه هنا هو: اذا لم تكن قد ظهرت الأرضية اللازمة لدراسة بعض الموضوعات التي وُجدت في ظل الحضارة الاسلامية، كما هو الحال بالنسبة لبعض علوم العصر الاسلامي التي اشرنا اليها في هذا الكتاب، ولكن بالمقابل جرت بحوث ودراسات عميقة وكثيرة في حقل الفكر السياسي لدى الحكومة الاسلامية والفهم الاسلامي لمفهوم الحكومة والسياسة بعد انتصار الثورة الاسلامية في ايران. لذلك من الضروري الاستعداد منذ الآن للقيام بشتى انواع البحوث والدراسات في هذا المجال سواء على شكل كتاب او مقال او اطروحة.

على هذا الأساس، ومن اجل تقديم تقرير عام عن كيفية وطبيعة مفهوم الحكومة الاسلامية وتطبيق هذا المفهوم، لابد من تسليط الضوء على الديوان، والخراج، والحسبة.

مفردة «الديوان» تعني بشكل عام مكان جمع الصحف، سواء في المعاجم الفارسية أو العربية. واستخدام هذه المفردة في المتون الايرانية قبل الاسلام على شكل (déwán) من جانب، والخلفية الطويلة لها في النصوص العربية من جانب آخر، أمر أدى الى إجراء بحوث ودراسات كثيرة حول ماهية هذه المفردة.

فقهاء اللغة الايرانيون يعتبرون هذه المفردة، فارسية، ويعتبرون جمعها على شكل «دواوين» في اللغة العربية، تعريباً لأصلها الفارسي. كما يراها اللغويون العرب المتقدمون فارسية ايضاً. ويعتقد مؤلف تاج العروس أنّ ذيوع هذه المفردة في اللغة الفارسية ومن ثم في اللغة العربية، مقتبس من رواية عن كسرى امبراطور ايران. ولا شك في ان هذه الرواية تفتقد الى القيمة العلمية، مثل الكثير من الأقوال ذات الجذور العاميّة، لكنها تشير مع ذلك الى الخلفية الذهنية لهذه المفردة.

من الناحية العلمية، وردت هذه المفردة في المتون الفارسية الوسطى في صورة (depiwan)، مشتقةً من مفردة (dapi)، وهي نفس المفردة التي يُشار اليها في الفارسية المعاصرة بكلمة «دبير». فمن هذا الأصل تصاغ كلمة «دبير» وجميع مشتقاتها في اللغة الفارسية، وكلمة «أدب» وجميع مشتقاتها في اللغة العربية.

والسبب في ظهور اصل مشترك لهاتين الكلمتين في اللغتين الفارسية والعربية، هو وجود المفردات ذات الأصل السامي في اللغات الفارسية الوسطى لاسيما البهلوية، فقد كانت الكلمات تكتب بالآرامية وتُقرأ بالبهلوية. وعلى هذا الأساس فأهم الآراء بشأن اصل هذه المفردة هو انّ مفردة «ديوان» كانت تتألف من dip او dib ـ بمعنى كتابة ـ وملحقة الجمع án، ثم تغيّر الـ b الى w بمرور الزمن. ويمكن ملاحظة اصل dip في جميع اللغات السومرية تقريباً التي تُعدّ اصلاً للغات السامية، كالعيلامية، والأكدية(١) الخ.

العوامل الأساسية لتشكيل الديوان

من البديهي انه من اجل إدارة البلاد الاسلامية، كان لابد من وجود مؤسسة ادارية قوية وفاعلة جداً، لاسيما بعد اتساع رقعة الامبراطورية الاسلامية بعد خلافة الخليفة الثاني، حيث امتدت البلاد الاسلامية الى حدود الهند شرقاً والى ليبيا الحالية غرباً.

من الواضح أنّ إدارة مثل هذه البلاد الواسعة، امر متعذّر إلّا مع وجود نظام إداري منتظم وقوي.

وقبل دراسة المؤسسات الادارية التي كانت تشرف على إدارة تلك البلاد، لابد من القاء نظرة على الخطوات التي تمّ اتخاذها كأساس اجتماعي تزامناً مع تأسيس الدواوين في الاسلام، بأمر من عمر بن الخطاب، وبتوجيهات الامام علي عليه السلام.

التوقف عند تلك الخطوات، يقودنا الى معرفة الفكر الحكومي الذي ظهر خلال

العقود الاولى لإقامة الحكم الاسلامي في شبه الجزيرة العربية. فتلك الخطوات أوجدت بشكل كامل وصحيح اساس ادارة البلاد الاسلامية. ومن أهمها:

١ ـ تقسيم البلاد الى وحدات سياسية أصغر. فقد أمر عمر بن الخطاب بتقسيم جميع البلدان المفتوحة الى سبع ولايات وعيّن على كل منها والياً. وهذه الولايات هي: المدينة وتشمل جنوب ومركز شبه الجزيرة، والشام، والجزيرة، والكوفة، والبصرة، والموصل، ومصر.

٢ ـ تعيين مساحة الولايات. من أجل تقدير مقدار الخراج الذي ينبغي ان يُجبى من كل ولاية، تقرر ان تقدَّر مساحة بعض المناطق، كمنطقة السواد ـ وهي منطقة زراعية خصبة تقع بين دجلة والفرات وتشمل جزءاً من خوزستان ايضاً ـ وقد تحدث عدد كبير من المؤرخين عن طريقة تعيين مساحتها. وتوصل المهندسون المسلمون آنذاك الى انّ مساحتها تبلغ ٣٦ مليون جريب(٢). وتكمن أهمية حساب مساحة السواد، في انها كانت تؤلف اهم مصادر الخراج.

٣ ـ وضع تقويم جديد للبلدان الاسلامية. فطبقاً لما وصل الينا، تشكل اجتماع بأمر من الخليفة عمر بن الخطاب لهذا الغرض. وتقدم البعض باقتراحات من قبيل استخدام التقويم الميلادي او الرومي. وتمت المصادقة في آخر المطاف على اقتراح الامام علي عليه السلام القاضي باستخدام تاريخ هجرة الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله من مكة الى المدينة مبدأ للتقويم الاسلامي، فأُرّخت الرسائل والكتب والمراسيم على اساس هذا التقويم(٣).

٤ ـ جرت خطوات عديدة خلال هذه المرحلة لتوحيد شتى وحدات الوزن، والحجم، والسطح. فقد كانت تنتشر في شتى بقاع البلاد الاسلامية مقاييس مختلفة ومتعددة للوزن والحجم والسطح، بحيث كانت تبعث على الحيرة والإرباك. وخلال السنوات الاولى من قيام الحكم الاسلامي وُضع درهم يُدعى الدرهم الشرعي، بحيث كان من اللازم استخراج جميع المقاييس الوزنية والحجمية من هذا الدرهم، وايجاد علاقة معقولة ومنطقية بينها. فقد قُسِّم كل درهم الى ١٤ قيراطاً، وكل ١٠

دراهم الى ٧ مثاقيل(٤). كما وُضع لقياس السطح ذراع تدعى الذراع العمرية(٥)، بحيث يتألف كل جريب من ٣٦٠٠ ذراع(٦).

٥ ـ بُذلت جهود كذلك لتوحيد المسكوكات ونشر العملة النقدية. فلم تكن في البلاد الاسلامية قبل ذلك عملة موحدة بل كانت تنتشر أنواع المسكوكات، لذلك من اجل الحيلولة دون ذلك الاضطراب، وتسهيل المعاملات التجارية وتحسين الاوضاع الاقتصادية، ضُربت الدراهم الفضية والدنانير الذهبية(٧). وتحدث اليعقوبي عن انتشار الصك في عهد الخليفة الثاني في البلاد الاسلامية(٨)، مما يمكن ان يُعدّ أول أمارة على ظهور نوع من الأوراق المالية التي تتيح نقل البضائع والابتياع بدون استخدام المسكوكات.

العوامل المذكورة مجتمعة، وعلى أساس العوامل الانسانية، اي دور حياة الناس، والانتاج الاقتصادي، واجتماع عدد كبير من الناس على ضوء المبادئ الاقتصادية أعلاه، تجعلنا نواجه ظاهرة المدينة والمدنية في ربوع العالم الاسلامي. فجميع الموارد أعلاه توصلنا الى النتيجة العامة التالية وهي اننا نشاهد في النصف الثاني من القرن الأول الهجري على الأقل، ظهور مدينة في قالب اسلامي تماماً. ففضلاً عن مدن شبه الجزيرة العربية والمدن التي اصبحت اسلامية فيما بعد، نشاهد وجود مدن جديدة ايضاً. ويمكن القول من خلال نظرة عامة انه كان من الممكن وقوع ثلاثة حوادث في تلك المجتمعات على صعيد الحياة في المدينة.

أ ـ استمرار حياة بعض المدن المؤسسة قبل الاسلام وازدهارها، مثل نيشابور، والمدينة المنورة، ومكة المكرمة.

ب ـ زوال واندثار مدن اخرى كان لها وجود قبل الاسلام، وهجرة اهلها منها.

ج ـ ظهور وازدهار مدن جديدة في مناطق لم تكن معروفة بظهور المدن فيها. او تحول بعض القرى او القصبات الصغيرة الى مدن او مدن كبرى بفعل بعض العوامل الجغرافية او العسكرية، او الثقافية او الاقتصادية، مثل بغداد والكوفة.

اذن وجود مدن كبرى، وعلاقات اقتصادية، وحركة الأموال، بحاجة الى علاقات اجتماعية وكذلك الى اشراف خاص من أجل إدارة تلك المدن. ومن هذا المنطلق ظهرت الحاجة الملحة الى وجود دواوين إسلامية.

ظهور الدواوين الاسلامية وتعدد مهامها

قبل التطرق الى تاريخ ظهور الديوان في الاسلام، من الضروري الالتفات الى ما يلي:

أولاً، حين دراسة الدواوين الاسلامية، من الضروري الاهتمام باستمرارها في البلدان الاسلامية. اي كلما واجهنا موضوع كيفية ظهور الديوان او الدواوين في البلدان الاسلامية، لابد من الالتفات الى موضوع حياتها على مدى التاريخ ايضاً.

ثانياً، كانت تظهر الى الوجود دواوين اخرى كلما تعقدت الاوضاع الاجتماعية والاقتصادية، وازدادت حاجة الناس الى مؤسسات اجتماعية ومدنية تلبي المتطلبات الجديدة.

الاهتمام بهذين الأمرين، مهم لأننا نستطيع من خلالهما الوقوف على حيوية المجتمعات الاسلامية وتكاملها التدريجي على مدى التاريخ، لأنّ المؤسسات الجديدة لا تظهر الى الوجود إلّا مع الحاجة التدريجية للمجتمعات، كما أنّ هذه الحاجة لا تظهر إلّا في حالة تكامل المجتمعات اجتماعياً وثقافياً واقتصادياً.

طبعاً جابهت المجتمعات الاسلامية ظروفاً قاسية جداً بل وحتى مدمّرة خلال مسارها، إلّا أنها كانت سرعان ما تعيد بناء نفسها وتعاود الاستمرار في حياتها. ومن أهم تلك الظروف الغزو الذي شنّه جنكيزخان، ثم هولاكو، ثم تيمورلنك، فكان الأفراد ينطلقون في كل مرة بعد فترة قصيرة الى إعادة تشييد المجتمع، وبناء المؤسسات من جديد ولربما في شكل آخر وطريقة اخرى. وهذا ما يمكن ان نستشفه من مقارنة الشكل الحكومي والاجتماعي للمدن والبلدان الاسلامية قبل

وبعد الغزو المغولي.

يقول العديد من المؤرخين المسلمين انّ خليفة المسلمين عمر بن الخطاب كان أول من أسس الديوان في الاسلام(٩). وهناك العديد من الأخبار حول كيفية حاجة الخليفة عمر الى تأسيس الديوان وعملية ظهور الدواوين، والتي من بينها انّ الامام علياً عليه السلام اقترح في عهد عمر بن الخطاب تأسيس الديوان الاسلامي بعد وصول الخراج من البلدان المفتوحة الى مركز الخلافة وظهور مشاكل في طريقة تقسيمه بين المسلمين(١٠)، ولكن هناك رواية اخرى غير هذه لم يُسلَّط الضوء عليها(١١)، والتي ندرك من خلالها انّ الرسول الأكرم محمداً صلى الله عليه وآله، كان أول من أسس الديوان في الاسلام. فدور الرسول صلى الله عليه وآله في تأسيس جهاز لإعداد وإرسال رسائله وكتبه الى زعماء وملوك ذلك العصر ودعوتهم الى الدين الاسلامي، ينبغي أن يُعدّ الخطوة الاولى عن طريق تأسيس ديوان الانشاء، والديوان الاسلامي الأول.

يُعدّ ديوان الخراج، أحد الدواوين الاسلامية الاولى، ومن أهمها، وهو مؤسسة كانت تتولى ادارة جزء كبير من شؤون البلاد الاسلامية. فكانت تُسجَّل فيه الأموال والثروات الحكومية، ويقوم بدراسة ومتابعة الشؤون المالية للبلد أو المدينة بشكل كامل وأساسي(١٢).

هذا الديوان كان يُدعى في ايران: ديوان الاستيفاء(١٣)، بينما كان يُعرف في عامة البلاد العربية بديوان الخراج(١٤)، وإنْ عُرِف بديوان الاستيفاء ايضاً في بعض الاقطار العربية كالعراق، ومصر(١٥).

يُعدّ هذا الديوان اول ديوان أُسس في العالم الاسلامي، على أساس ما ذُكر في تقسيم الخراج بين المسلمين بأمر الخليفة الثالث(١٦).

كان هذا الديوان ينهض بمهام متعددة ومعقدة، وتقع على عاتقه جميع المسؤوليات المالية للبلد الاسلامي تقريباً. ومن اولى مهامه كانت كيفية استحصال الخراج وإرسالهِ الى مركز الخلافة وتقسيمه بين المسلمين، وما الى ذلك. واخذت

مهام ديوان الخراج تزداد وتتسع باتساع رقعة البلاد الاسلامية وتعقد العلاقات الاقتصادية في هذه البلاد. فكان من مهامه في المراحل اللاحقة: حساب الدخل العام للبلاد، وتخمين وتنظيم النفقات، والاشراف على صرف الأموال، وإعداد قوائم بأموال وثروات الشخصيات المعروفة لاسيما الحكام والسلاطين، وايفاد الجباة الى شتى أرجاء البلاد الاسلامية لجمع الضرائب(١٧).

خلال القرنين الهجريين السادس والسابع، وفي أعقاب ظهور شتى انظمة ملكية الأرض، كالملكية غير الدائمة مثل نظام الارتفاع ونظام الإقطاع، كان من مهام ديوان الخراج او الاستيفاء ان يعيّن نوع إشراف كل وال أو حاكم على اساس نظام الملكية(١٨).

ازدادت اهمية هذا الديوان خلال القرنين الهجريين الرابع والخامس والفترة التي اعقبتهما، الى درجة حتى قيل ان إدارة شؤون البلاد الاسلامية كانت مدينة لكفاءة أرباب هذا الديوان(١٩).

في الأقاليم التي كانت تُطلق إسم الخراج على هذا الديوان، كان يُطلق على مدير الديوان إسم «صاحب الخراج». وفي الأقاليم التي كانت تطلق عليه إسم الإستيفاء، كان يُدعى مدير الديوان: المستوفي، او مستوفي الممالك(٢٠).

وجود الكثير من الأفراد في ايران خلال فترات زمنية مختلفة يحملون إسم المستوفي او مستوفي الممالك، يشير الى اشتغال الكثيرين في هذا الديوان لاسيما منذ العهد الصفوي.

كان المستوفون يقسّمون في ايران الى طبقات ومجاميع خاصة، كما كانوا يختلفون في درجاتهم، وكان كل منهم يعمل في طبقة خاصة، وكان هناك مستوف خاص بكل مهنة، اعتماداً على ما تحظى به من أهمية(٢١).

طبقاً لكتابات بعض السوّاح الذين زاروا ايران خلال تلك الفترة(٢٢)، كان محل عمل المستوفي آنذاك يُدعى قاعة المحاسبات او الادارة الخاصة.

استمر هذا الديوان في أعماله بايران حتى نهاية العهد القاجاري، ومنذ نهاية هذا العهد وفي اعقاب الثورة الدستورية، ظهرت مؤسسات اخرى لادارة الشؤون المالية، تقليداً للغرب. وتمّ الغاء هذا الديوان بعد أن عُهِد بمهامه الى وزارات اخرى. كما اختفى هذا الديوان من البلدان الاسلامية الاخرى بفعل العديد من العوامل التي منها: انهيار الامبراطورية العثمانية، والحرب العالمية الاولى، وظهور بلدان جديدة.

يمكن ذكر أسماء العديد من الشخصيات التي اضطلعت بمهام ديوان الخراج او الاستيفاء في شتى الأقاليم الاسلامية خلال مختلف العصور. وتدلل شهرة هذه الشخصيات على أهمية الاشراف على هذا الديوان، ومن بينهم بعض البرامكة الذين تولوا منصب صاحب الخراج في بغداد ابان العصر العباسي (٢٣).

ديوان البريد

احد أعظم وأهم الدواوين في العصر الاسلامي، وكان يقوم بالعديد من المهام والوظائف الحساسة. وثمة آراء كثيرة في مصدر كلمة البريد. وهذه الآراء متباينة ومتضاربة الى درجة بحيث لا يبدو التوصل الى مصدر الكلمة أمراً سهلاً. وسندرك انّ التوصل الى إجماع واحد ورأي قاطع حول اصل هذه الكلمة بحاجة الى دراسات لغوية مقارنة عميقة وشاملة. وقد ذكرنا هذه المقدمة كي نطلع على حجم المشاكل ومدى الأعمال التي لم تنجز حتى على صعيد هذا الموضوع الصغير جداً، اي معرفة المصدر الصحيح والدقيق لمفردة «البريد»، فما بالك بالمواضيع المهمة الاخرى. والأمر القاطع الوحيد هو انّ هذه المفردة، ليست عربية.

يمكن تقسيم الآراء المثارة بشأن هذه المفردة الى ثلاثة أقسام: البعض(٢٤) يرى انها ترجع الى اللغات السامية، والى المفردة البابلية القديمة (Purad)، والتي تعني «الساعي السريع» و «الحصان السريع». ويرى فريق آخر(٢٥) انها مقتبسة من الكلمة اللاتينية (Verdus) بمعنى الجري والتحرك. وقد تداخلت هذه المفردة اللاتينية مع اللغة العربية لانتشارها في الامبراطورية البيزنطية، وتداخل الشؤون

الديوانية والادارية لهذه البلاد مع الحضارة الاسلامية خلال مرحلة الفتوحات. اما المجموعة الثالثة(٢٦) فتعتقد بأنّ هذه المفردة مقتبسة من الكلمة الفارسية القديمة (bara - Viada) بمعنى حامل الخبر.

دراسة مفردة «البريد»، تقوّي كذلك فكرة المصدر الخارجي لديوان البريد، واحتمال وجود مثل هذه المؤسسة وبنفس هذه المهام، في ايران او الدولة البيزنطية.

الوظائف التي كان ينهض بها هذا الديوان في العصر الاسلامي كثيرة ومهمة جداً مثل: نقل الأخبار، ونقل المراسيم والأوامر من والى مركز الخلافة الاسلامية. ثم أخذت تضاف الى هذا الديوان وظائف وأعمال اخرى بمرور الزمن التي من أهمها التجسس ونقل أخبار البلدان والدول الاخرى الى عاصمة الخلافة الاسلامية(٢٧).

المؤسس الرسمي لهذا الديوان في العصر الاسلامي، هو معاوية بن ابي سفيان (حكم ٤١ ـ ٦٠هـ)(٢٨). فطبقاً لأوامره شيدت المنازل في أهم مناطق البلاد الاسلامية وفي فواصل معينة، فكانت توجد فيها خيول مستعدة للحركة دائماً. وكان حينما يصل الى أحد تلك المنازل رسول ما، كان يستبدل حصانه المتعب بحصان آخر نشط لايصاله الى المنزل الآخر، وهكذا. وبهذه الطريقة كانت الأخبار والمذكرات الحكومية تنتقل بسرعة بين شتى مناطق البلاد الاسلامية. وأخذت مفردة البريد تستخدم بمرور الأيام كوحدة مسافة تقدّر بين ٢ ـ ٤ فراسخ، على أساس المسافة الدقيقة نسبياً بين المنازل التي كانت تستبدل فيها الخيول(٢٩).

خلال القرنين الهجريين الثاني والثالث وما بعدهما، أخذ ديوان البريد بالظهور في نقاط مختلفة من العالم الاسلامي. وازدادت أهمية هذا الديوان كثيراً في عهد المنصور العباسي (حكم ١٥٨ ـ ١٦٩هـ)، فكان صاحب البريد يُعدّ أحد أركان الخلافة الأربعة.

في ايران، بذل عضد الدولة البويهي (حكم ٣٦٧ ـ ٣٧٢هـ)، جهوداً كبيرة من أجل إضفاء النظام على شؤون هذا الديوان، وأطال المسافة بين منزلين، وشق

الطرق للارتفاع بالمستوى الأمني(٣٠). وقد أدى ذلك الى التسريع في وصول الأخبار الى المقصد.

وأولى الغزنويون لاسيما محمود الغزنوي (٣٨٧ ـ ٤٢١هـ) اهتماماً خاصاً نحو البريد. كما ظهر ديوان البريد في مصر خلال هذه الفترة، على يد آل طولون (حكموا ٢٥٤ ـ ٢٩٢هـ).

ظهرت مؤسسات من هذا النوع في بلاد الأندلس وشمال أفريقيا، كانت مهمتها نقل الأخبار، والتجسس. وفي الأندلس تمّ تدريب سعاة مشاة باستطاعتهم قطع المسافات الطويلة، بحيث كان لدى بعضهم الاستعداد لقطع تلك المسافات بدون الخلود الى الاستراحة وكان يُطلق على كل ساع منهم إسم «العدّاء»(٣١).

في عهد العثمانيين، ظهرت في الدولة العثمانية مؤسسات البريد منذ القرن الثامن الهجري، وكان يطلق عليها إسم «جابار»، بينما كان يُدعى المنزل الذي يستبدل فيه الحصان بـ«جابار نامه». ولا زال هذا الاصطلاح مستخدماً بين المعمرين في ايران وتركيا، ويريدون به دائرة البريد.

باتساع ديوان البريد في مختلف بقاع البلاد الاسلامية، وتعاظم هذه المؤسسة، ظهرت اجزاء ووسائل ومفردات خاصة لهذا الغرض. وفي الأدب الفارسي الكثير من الشواهد التي تستخدم فيها مفردة البريد للتعبير عن الساعي السريع وناقل الخبر(٣٢).

من الاصطلاحات التي كانت تستخدم في هذا الديوان: خيل البريد، وهي الأفراس الخاصة بالبريد التي يحتفظ بها في النزل(٣٣)، وصاحب البريد وهو المسؤول عن ديوان البريد والمشرف عليه(٣٤)، ونائب البريد وهو معاون صاحب البريد(٣٥). ويُعدّ صاحب البريد او صاحب ديوان البريد، أحد اقوى واهم أفراد الجهاز الحكومي ولذلك كان يُعدّ تنصيب صاحب البريد، أحد أهم وظائف الخليفة. ومن أهم الأخبار التي يمكن ملاحظتها في الكتب التي تتحدث عن التاريخ الاسلامي، الاخبار الخاصة بالأفراد الذين شغلوا منصب صاحب البريد(٣٦).

ديوان الانشاء

يمتاز ديوان الانشاء بخصوصيتين بين الدواوين الاسلامية:

الاولى انّ أعماله واضحة ومحدودة، والثانية انّ لدينا معلومات كاملة عن اعمال هذا الديوان وكيفية تأسيسه وأجزائه بفضل ما أورده القلقشندي في كتاب «صبح الأعشى في صناعة الانشاء».

الخصوصية الاولى، اي تحدد ووضوح أعمال ومهام ديوان الانشاء، تصدق بعد الآن على الدواوين الاخرى التي سنذكرها، إذ مع تزايد عدد الدواوين في البلاد الاسلامية بمرور الزمان، والشعور بالحاجة الى ظهورها، كانت تحدَّد اعمال كل منها وتشخَّص صلاحيات صاحب كل ديوان أيضاً. وتميز ديوان الخراج وديوان الجند بين تلك الدواوين بصلاحياتهما الكثيرة والثقيلة جداً.

يعرف ديوان الانشاء بديوان الرسائل وديوان الترسل ايضاً(٣٧)، غير انّ ديوان الانشاء أكثر الأسماء شيوعاً. ويُعدّ هذا الديوان ـوكما يذهب الى ذلك القلقشندي ـ اول ديوان ظهر في الاسلام وفي عهد الرسول محمد ﷺ(٣٨). ومن الأدلة على ذلك، اسلوب الرسول ﷺ في ارسال الرسائل الى زعماء البلدان المجاورة، ووجود عدد كبير من كتّاب الوحي الذين كانوا يكتبون آيات الوحي(٣٩). ويقول القلقشندي أن عدد كتّاب الوحي الذين كانوا يكتبون الآيات القرآنية، كان يبلغ ٣٠ شخصاً(٤٠).

أهم وظائف ديوان الانشاء كانت عبارة عن كتابة وإرسال الرسائل الحكومية لاسيما أوامر خليفة المسلمين الى سائر أرجاء العالم. وقد ازدادت تلك الوظائف والأعمال بمرور الزمن وتعقّد شؤون حياة المسلمين.

ظهر أول توسع في وظائف ديوان الانشاء، خلال العصر العباسي، فتحول الى أهم جهاز اداري لدى الحكومة العباسية، ويعود ذلك الى كثرة المكاتبات الادارية ورسائل الخليفة التي كان يبعثها الى شتى عمّال العالم الاسلامي وولاته او يتلقاها

منهم. وحينما كان يُراد ارسال رسالة من قبل الخليفة، يتم اولاً كتابة مسودة لها، ثم تُرسل الى الوزير أو الخليفة للمصادقة عليها، ثم يتم الاحتفاظ في الخزانة العظمى بنسخة منها، بينما تُرسل النسخة الأصلية الى المقصد(٤١). والعمل المهم لديوان الانشاء، كان عبارة عن اتخاذ اسلوب صحيح لشتى مراحل تبادل الرسائل والكتب، حينما تصل تلك الرسائل والكتب الى عاصمة الخلافة. وحينما يستعرض القلقشندي اهم وظائف هذا الديوان، يركز على هذا الجزء من الوظائف تماماً(٤٢).

طبقاً لما ذهب اليه القلقشندي فإنّ اهم وظائف ديوان الرسائل كان تسليم الرسائل الى الخليفة، حيث يتم قبل ذلك فضّها من قبل الديوان ثم يعلّق عليها بايجاز في حاشيتها.

ومنذ القرن الثاني الهجري، ظهرت دواوين الانشاء في سائر الأقاليم الاسلامية عدا الجزيرة العربية، كايران ومصر والأندلس، وحتى في البلاد العثمانية مؤخراً(٤٣).

ادى الغزو المغولي للبلدان الاسلامية، وتدمير المغول للمدن، والمجازر الجماعية التي اقترفوها، الى زوال دواوين الانشاء(٤٤). والى ما قبل الغزو المغولي كانت الرسائل تُكتب باللغة العربية عموماً، اما في أعقاب الغزو المغولي اصبحت تلك الرسائل تُكتب لمرحلة قصيرة باللغة المغولية، ثم باللغة الفارسية.

لم يجد المغول في بادئ الأمر أية حاجة لتأسيس جهاز خاص يتولى الاشراف على شؤون المراسلات، غير أنّ مثل هذه الحاجة ظهرت فيما بعد، لاسيما في أعقاب تأثرهم بالجوانب الثقافية والحضارية للشعوب الاسلامية، فأخذ يظهر منذ العهد الايلخاني بشكل خاص جهاز لهذا الغرض. والوثائق المتبقية منذ هذا العهد، ووحدة شكل هذه الوثائق، وتشابهها من حيث طريقة الكتابة، والأختام، لتدل على وجود نوع من أنواع ديوان الانشاء في هذه الفترة(٤٥). ومنذ العهد التركماني كان يعمل هذا الجهاز على شكل جهاز ذي تشكيلات كثيرة وبصورة فاعلة ودقيقة. وكان يتألف آنذاك من دار الانشاء ـ او ديوان الانشاء ـ ومكتب، بحيث

كان كل منهما يتولى مهمة خاصة في إرسال او استلام الرسائل والأوامر(٤٦).

في العصرين العباسي والأموي، كان يتولى الاشراف على ديوان الانشاء، أهم الوزراء وأشهر الأدباء كالحسن بن سهل، ويحيى بن خالد، وابن المقفع، وابن العميد(٤٧)، وغيرهم(٤٨).

دقة المؤرخين المسلمين في هذا الحقل، كبيرة جداً، وسردوا لنا أسماء العديد من رؤساء هذا الديوان، بحيث يمكن من خلال ذلك ليس رسم مسار إدارة هذه الدواوين خلال القرون الهجرية الثلاثة الاولى فحسب، بل ويمكن ان نستنتج ايضاً أنّ ذكر إسم رئيس ديوان الانشاء، كان أحد أهم الأعمال التي تقع على عاتق المؤرخين.

بعد اتساع رقعة العالم الاسلامي، وكذلك ضعف قوة الخليفة في مركز الخلافة، وظهور حكومات متعددة ودول عديدة، اخذت تظهر دواوين الانشاء بشكل متزايد وفي العديد من مراكز القوى آنذاك. فكان من الطبيعي ان يلجأ كل ملك وأمير الى تأسيس جهاز في هذا المجال. ففضلاً عن ايران التي ظهرت فيها دواوين الانشاء منذ العهد البويهي، ظهرت دواوين كثيرة في بغداد(٤٩)، والشام(٥٠)، والقاهرة(٥١)، وطرابلس اللبنانية خلال القرن السابع(٥٢).

أشرنا من قبل الى دور القلقشندي وأثر كتابه «صبح الأعشى»، في تسليط الضوء على ديوان الانشاء. وأثر هذا الكتاب في التعريف بشيء من ثقافة المسلمين وأدبهم وحضارتهم آنذاك، عظيم بحيث لابد من الاشارة اليه ولو على سبيل الايجاز. أنهى القلقشندي تأليف كتاب صبح الأعشى في ٨١٤هـ. وكان هدفه من تأليفه ـكما يذكر ذلك ـ تقديم ايضاح حول ديوان الانشاء في مصر، لكنه انتهز تلك الفرصة لتقديم معلومات كاملة ودقيقة ومفصلة عن ديوان الانشاء وأجزائه، بحيث لم يغفل حتى عن ذكر بعض القضايا الجانبية كنوع الخط، ونوع الورق، وكيفية كتابة الرسائل، وحتى انواع التواريخ المستخدمة آنذاك.

يتألف كتاب صبح الأعشى من مقدمة، وعشر مقالات، وخاتمة. ولو كان لدينا

كتاب بهذا المستوى حول الدواوين الاخرى في العالم الاسلامي، لاختلف مسار دراسة الثقافة والحضارة الاسلاميتين عمّا هو عليه اليوم.

ديوان الجيش

ويدعى ديوان الجند أيضاً(٥٣)، وظهر الى الوجود في عهد الخليفة عمر بن الخطاب. وهو ذات الديوان الذي يعتبره العديد من المؤرخين انه الديوان الأول الذي تأسس في الاسلام(٥٤). وكانت مهمته في بداية تأسيسه إعداد قائمة بأسماء الرجال الذين كانوا قد اشتركوا في غزوات الرسول محمد ﷺ، كي يمكن من خلال امتلاك الأرقام الصحيحة، معرفة نفقات بيت مال المسلمين، واتضاح مقدار سهم كل رجل في بيت المال. وما حظي بالاهتمام في إعداد تلك القائمة، كان قرب اولئك الرجال من الرسول ﷺ، فكان يتلقى كل رجل سهماً من بيت المال على هذا الأساس(٥٥).

بمرور الزمان، أخذت تضاف لهذا الديوان وظائف اخرى، كما هو الحال بالنسبة للدواوين الاخرى، كالاشراف على الشؤون العسكرية، وإعداد قوائم شتى بعدد المقاتلين، وعدد القتلى، وعدد الجرحى، وتقديم الرواتب للمقاتلين، وغيرها. وكان يُطلق على مسؤول هذا الديوان إسم «ناظر الجيش»(٥٦). وكان يحضر هذا الناظر الى جانب رؤساء الدواوين الاخرى عند الخليفة(٥٧). والغريب في الأمر انه كان يُطلق إسم الدينار الجيشي على الاموال التي تستحصل من محل إقطاع الارض لتنفق على ديوان الجيش(٥٨).

بمرور الأيام، وكما هو الأمر في سائر الدواوين، ظهرت دواوين الجيش في سائر الأقاليم والبلدان الاسلامية كدمشق(٥٩)، والقاهرة(٦٠)، وحتى بلاد الأندلس(٦١). وكانت توجد في هذه الدواوين سجلات تُسجّل فيها أسماء جميع الأعضاء مع رتبهم(٦٢).

يروي لنا التاريخ اسماء العديد من الشخصيات المعروفة التي أشرفت على ديوان

الجيش كعلي بن المظفر المشهور بابن الحلي الذي كان ناظراً على الجيش في عهد المنصور العباسي(٦٣)، وغيره(٦٤). وظهر في أيام الدولة العثمانية ديوان بإسم سرّ العسكرية، كان يمارس مهاماً شبيهة بمهام ديوان الجيش تقريباً(٦٥).

ديوان بيت المال

رغم اننا نطلق في هذا اليوم اصطلاح بيت المال على الأموال العائدة لجميع المسلمين، وتُعدّ جزءاً من الأموال العامة، غير أنّ ديوان بيت المال كان في صدر الاسلام عبارة عن محل خاص لحفظ الأموال المنقولة التي تستحصل من الخراج او الجزية او الدخول الاخرى، والتي ينبغي تقسيمها بين المسلمين. وورد مصطلح «ديوان بيت المال» بهذا المعنى، تكراراً في المتون التاريخية(٦٦). وقد تغير معنى هذا الديوان من محل لحفظ أموال المسلمين، الى مؤسسة مهمتها تنظيم الشؤون المالية لجميع المسلمين.

من الناحية التاريخية يُعدّ الخليفة أبو بكر أول من أوجد محلاً بإسم بيت المال، وعيّن عمر بن الخطاب مشرفاً عليه(٦٧). وفي عهد الخليفة عمر بن الخطاب اتُّخذ بشكل رسمي جزء من مسجد الرسول ﷺ محلاً لبيت المال، مع تعيين عدة افراد حراساً عليه. ثم تحولت هذه المؤسسة فيما بعد الى أهم المؤسسات الحكومية، وأصبحت إدارتها من أعقد الوان الادارة. وكان يطلق على الشخص الأول في هذا الديوان إسم «صاحب ديوان بيت المال»، ثم يليه المباشرون، والمتولون، والمستوفون، حيث يدير كل منهم شؤون جزء خاص من الديوان. وظهر هذا الديوان فيما بعد في بلدان اخرى مثل اسبانيا، ومصر، والدولة العثمانية(٦٨).

كانت لبيت المال دخول ونفقات واضحة ومحددة. وكانت دخوله بشكل عام عبارة عن: الفيء، والغنيمة، والصدقة(٦٩)، فضلاً عن الانفال، والخمس والزكاة التي كانت تدخل ضمن هذه الدخول الثلاثة ايضا. وكانت نفقاته واضحة ايضاً اهمها توفير حاجات الناس ومتطلباتهم، والارتفاع بمستوى حياة المسلمين. وكان يتم

تحقيق هذا الهدف بطرق مختلفة منها تقسيم الاموال العامة بين جميع المسلمين.

كما كان من نفقاته في الدرجة الثانية، إعطاء رواتب المقاتلين، وشراء الأسلحة لهم، ورعاية فقراء المسلمين، وتحرير الأسرى المسلمين، وما الى ذلك(٧٠).

كان هناك الى جانب بيت المال ديوان آخر يدعى ديوان الخزائن. فهذا الديوان الذي طالما ورد ذكره في شتى المصادر(٧١)، كان يقوم بجمع المواد التي تأتي في الدرجة الثانية من حاجات المسلمين كالقماش والأدوات المعدنية.

من الواضح انّ دراسة جميع الدواوين الاسلامية، تستلزم بحثاً مستقلاً جامعاً، بل ليس من السهل ايضاً إعداد قائمة بجميع الدواوين الاسلامية التي يعمل تصور قيامها مجتمعة بمهامها، على إعطاء صورة عن الجهاز الحكومي. ففضلاً عن الدواوين التي ذكرناها بايجاز، هناك دواوين اخرى اقل اهمية ايضاً مثل ديوان الصنائع الذي كان يضطلع بمهمة الاشراف على أملاك الخليفة وعقاراته، وكيفية الحفاظ عليها، واستحصال ايراداتها، وطريقة انفاقها. وهو من الدواوين التي كان يشرف عليها المقربون من الخليفة. وهناك إشارات عديدة على وجود هذا الديوان في الكتب التاريخية(٧٢).

ديوان المواريث

مهمته الاشراف على كيفية تقسيم الارث بين المسلمين، وادارة الأموال التي لا وارث لها. والطريف في أمر هذا الديوان ان نرى وجود حالات كثيرة يقع فيها اختلاف بين الوارث والديوان وعدم رضا الوارث عن عمله، فتتدخل شخصيات حكومية اخرى لحل الاختلاف، وقد ينتهي الأمر الى الخليفة ايضاً. وهناك نماذج عديدة رفض فيها الخليفة رأي الديوان وأبطله، بل ونراه يصدر أمراً باغلاقه في بعض الأحيان(٧٣). وهناك تقارير حول نشاطات هذا الديوان(٧٤).

ديوان الزمام، ديوان آخر، كانت مهمته التحقيق في الأعمال والمؤسسات المالية. وتتوفر بعض النماذج لنشاطات هذا الديوان ايضاً(٧٥).

ديوان النفقات، هذا الديوان مسؤول عن التحقيق في النفقات والحسابات المالية للولاة والعمال الحكوميين وبعض الدواوين الصغيرة(٧٦). وهناك ديوان آخر يتولى مهمة دراسة وضع الأراضي في البلاد والإشراف عليها، حيث يدعى في بعض البلدان بديوان الاقطاع او الاقطاعات أو المقاطعات او الاملاك(٧٧). اما في ايران فكان يدعى بالديوان الخاص او الخالصة حيث كان يدار تحت اشراف مستوف خاص(٧٨).

من الموضوعات التي من الممكن بحثها في إطار الدواوين الاسلامية او من خلال دراسة مستقلة، موضوع المؤسسات القضائية في الاسلام. فروح العدالة التي يحملها الدين الاسلامي المبين، والاهتمام بالعدل كأصل من الاصول التي يؤكد عليها الاسلام، وضرورة الاهتمام بحل الاختلافات بين الافراد القاطنين في البلاد الاسلامية سواء كانوا مسلمين او غير مسلمين، تستدعي تأسيس ديوان او دواوين لهذا الغرض. ومن جانب آخر يستدعي تفعيل مفهوم العدالة في الاسلام الاهتمام بالموضوع من زوايا عديدة، مثل كيفية تشكيل جهاز قضائي لهذا الغرض، ومعرفة حق المسلم على المسلم وعلى غير المسلم الذي يعيش في البلد الاسلامي، والشرائط التي ينبغي ان تتوفر في القاضي.

هذا اللون من الدراسة بحاجة ايضاً الى الاجابة على السؤال التالي: على ضوء القوانين التي وضعها الاسلام، فهل كان بإمكان المسلمين التأسي ببعض المؤسسات القضائية في البلاد التي فتحوها والعمل على ضوئها؟

من الناحية النظرية، انّ المسلمين كان باستطاعتهم استعارة الاساليب الاحتمالية لهذه المؤسسات من ايران او الامبراطورية البيزنطية في حالة وجودها فيها، ولكن من غير الممكن ان تكون تلك الاستعارة أعمق من شكل تلك المؤسسة ونظامها التنفيذي. وهذا ما يمكن البحث عنه في التفاوت بين مفهوم العدل في الاسلام والبلدان غير الاسلامية. فبينما كان الاسترقاق امراً موجوداً عند الرومان، كانت المساواة بين الناس في الاسلام تحول دون نفوذ القوانين القضائية المحتملة في بلاد

الروم وغيرها من البلدان غير الاسلامية، الى الاسلام. كذلك تُعدّ الشروط التي وضعها الاسلام للقاضي والصفات التي ينبغي توفرها فيه، من أهم اجزاء دراسة تطور المؤسسات القضائية في الاسلام(٧٩).

فضلاً عن هذه البحوث النظرية، ينبغي القول انّ المؤسسات والدواوين القضائية في الاسلام، متنوعة وواسعة جداً. ويمكن على الصعيد التاريخي تقسيم تطور هذه المؤسسات في البلاد الاسلامية لاسيما في ايران الى قسمين: قبل الغزو المغولي، وبعد الغزو المغولي.

هناك آراء عديدة بشأن تكوُّن هذه المؤسسة في داخل شبه الجزيرة العربية. فالبعض يُرجع ظهورها في صدر الاسلام الى حادثة مقتل طائفة من رجال بني خزيمة على يد خالد بن الوليد، حيث أمر الرسول الأكرم ﷺ آنذاك الإمام علي عليه السلام بالتحقيق فيها، ودفع الدية الى أسر القتلى. ولكن هناك من يرى أنّ تطور مفردة «حكم» ومشتقاتها والملاحظة في كلمات الرسول محمد ﷺ، يكشف عن تكوّن جهاز القضاء في الاسلام قبل تلك الحادثة بكثير(٨٠).

بمرور الزمن ولاسيما منذ العصر الاموي، ازدادت الملفات القضائية، وأخذت المؤسسات القضائية صورة أكثر تعقيداً، فتولت دواوين عديدة مسؤولية النظر في تلك الملفات والقضايا القضائية أهمها ديوان المظالم الذي كانت مهمته بالدرجة الاولى النظر في المظالم التي يلحقها الولاة والعمال الحكوميون بالناس(٨١)، وكذلك ديوان الحسبة الذي كان ينهض بمهمة الاشراف على شؤون حياة الناس(٨٢).

في ايران كانت توجد مؤسسات شبيهة بديوان المظالم، تقوم بعملية القضاء. وبذل بعض الحكام او الوزراء وخلال مراحل زمنية مختلفة جهوداً كبيرة من أجل تنظيم شؤون القضاء، الذي كان من أهم المناصب فيه، منصب القاضي وقاضي القضاة(٨٣).

تغيّر الوضع فجأة بالغزو المغولي للبلاد الاسلامية. فقبل ذلك كانت الاصول المستمدة من الدين الاسلامي الحنيف تمثل مصدر القضاء وأساسه، اما بعد

الاستيلاء المغولي، أصبح الأساس في القضاء هي الاصول والأساليب التي ورثها المغول من أجدادهم لاسيما القانون الجنكيزي.

واستمر العمل بهذه القوانين المغولية الى ان تمزقت الدولة المغولية وانقسمت الى دويلات عديدة لاسيما بعد مجيئ الايلخانيين في ايران(٨٤). ومنذ ذلك الحين ولاسيما في عهد الترك، عادت القوانين الاسلامية ثانية لتشكل اساس القضاء. وفي العهد الصفوي كان يُطْلَق عنوان «بيكي» على المؤسسات التي تمارس عملية القضاء وتقيم المحاكم الشرعية(٨٥).

فضلاً عن هذه الدواوين، كانت هناك دواوين اخرى في البلاد الاسلامية لديها أعمال ووظائف مختلفة، مثل ديوان العرض الذي كان يهتم باستقصاء اوضاع الجنود المسجلة أسماؤهم في سجلات خاصة للاطلاع على مصيرهم عند الضرورة(٨٦).

من الدواوين الاخرى التي كانت لديها نشاطات ملفتة للنظر هو ديوان العمائر(٨٧)، او ديوان الأبنية(٨٨)، والذي كان موجوداً في مصر حتى القرن التاسع على الأقل. ومهمة هذا الديوان التحقيق في عمر الأبنية وترميمها، والحفاظ عليها.

ما ينبغي ذكره في نهاية موضوع الدواوين الاسلامية هو انه يمكن دراسة هذه الدواوين من زاوية اخرى. فقد تحدثنا قبل ذلك عن وجود دواوين مختلفة في ايران، والشام، ومصر، والأندلس، وسائر اقاليم البلاد الاسلامية. ما نود استنتاجه هنا هو يبدو انّ الدواوين الاسلامية، قابلة للدراسة وكذلك للتصنيف على أساس جغرافي ايضاً.

بتعبير آخر: ثمة دواوين، مهمتها الاشراف على الامور العامة للأقاليم الاسلامية لا على اساس نوع الوظيفة، وانما على اساس الموقع الجغرافي. وأشهر هذه الدواوين والذي طالما اشارت اليه المصادر التاريخية هو ديوان السواد(٨٩). كما تحدثت تلك المصادر عن دواوين بغداد(٩٠)، ومصر(٩١)، وميافارقين(٩٢)، والكوفة(٩٣).

هوامش الفصل الأول:

١ ـ للاطلاع على هذه المفردة، راجع: ديفيد مكنزي، معجم اللغة البهلوية الصغير، ترجمة مهشيد مير فخرائي، طهران، معهد العلوم الانسانية، ١٩٨٧، ص ٦٤. كذلك لاحظ: لسان العرب، ط بيروت، دار صادر، ذيل ديوان. للاطلاع على اصل هذه المفردة ومشتقاتها في اللغات السامية والايرانية، راجع: سعيد عريان، المعجم البهلوي، طهران، ١٩٩٢، ص ٢٣٤؛ وللاطلاع على اصول هذه المفردة ومعانيها المختلفة في اللغة الفارسية، راجع: علي اكبر دهخدا، موسوعة دهخدا، ذيل ديوان.

٢ ـ احمد بن يعقوب بن جعفر بن وهب الكاتب المعروف بابن واضح الأخباري، تاريخ اليعقوبي، بيروت، دار الفكر، ١٣٧٥هـ.ق. ج ٢، ص ١٠٦؛ ياقوت بن عبد الله الحموي، معجم البلدان، دار الفكر، بيروت، ج ٣، ص ١٧٥؛ عبد الحي كتاني، نظام الحكومة النبوية المسمى التراتيب الادارية، بيروت.

٣ ـ ابو ريحان البيروني، الآثار الباقية عن القرون الخالية، ط لايبزيك، ١٩١٢، ص ٢٩ ـ ٣٠؛ تاريخ اليعقوبي، سابق، ج ٢، ص ١٠٠؛ للاطلاع على تفاصيل هذا الحديث، راجع: جعفر مرتضى العاملي، الصحيح من سيرة النبي الأعظم ٦، قم ١٤٠٣، ج ٣، ص ٣٢ ـ ٥٨.

٤ ـ ابو يوسف، كتاب الخراج، في: موسوعة الخراج، بيروت، ١٩٧٩، ص ١١١.

٥ ـ ابو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي الماوردي، الأحكام السلطانية في الولايات الدينية، بيروت، ١٩٩٠، ص ١٤٨.

٦ ـ والتر هينس، الأوزان والمقاييس في الاسلام، ترجمة غلام رضا ورهرام، طهران، ١٩٨٩، ص ١٠٦.

٧ـ عبد الحي كتاني، سابق، ص ٤١٥ ـ ٤٢٦.

٨ـ تاريخ اليعقوبي، سابق، ج ٢، ص ١٠٧.

٩ـ الماوردي، سابق، ص ٣٣٧ ـ ٣٤٠؛ تاريخ اليعقوبي، سابق، ج ٢، ص ١٠٦؛ المقريزي، الخطط والآثار، القاهرة، ج ١، ص ١٤٨.

١٠ـ الماوردي، سابق، ص ٣٣٧ ـ ٣٣٨.

١١ـ اول من روى هذه الرواية هو القلقشندي في: صبح الأعشى في صناعة الانشاء، دمشق، ١٩٨٧، ج ١، ص ١٢٥.

١٢ـ شميس شريك أمين، معجم الاصطلاحات الديوانية في العصر المغولي، طهران، ١٩٧٨، ص ١٣٩.

١٣ـ شميس شريك امين، سابق، طهران، ص ٦٢؛ ابو الفضل البيهقي، تاريخ البيهقي، ط أديب، طهران، ١٩٦٩، ص ١٥٤.

١٤ـ ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، بيروت، ١٩٩٢، ج ٢، ص ٢٢؛ نفس المصدر، ج ٧، ص ٣٢٢؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، بيروت، ص ١٩٩٥؛ نفس المصدر، ج ٥، ص ٣٨٣؛ محمد الذهبي، سير أعلام النبلاء، بيروت، ١٤١٣هـ، ج ١٠، ص ٥٥٣.

١٥ـ ياقوت الحموي، سابق، ج ٥، ص ٣٠؛ شهاب الدين عبد الرحمن بن اسماعيل بن ابراهيم المقدسي الدمشقي، كتاب الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية، ط بيروت، ١٩٩٧؛ نفس المصدر، ج ٢، ص ٢٣٨.

١٦ـ الماوردي، سابق.

١٧ـ سورث، تاريخ الغزنويين، ترجمة حسن انوشة، طهران، ١٩٨٣، ج ١، ص ٦٥.

١٨ـ حسن نظام الملك، سير الملوك، طهران، ١٩٨٥، ص ٣٠، ٥٠، ٤٣، ٦٠، ٢٢٣.

١٩ـ محمد النخجواني، دستور الكاتب، ط عبد الكريم علي اوغلي، موسكو، ج ٢، ص ٩٤ ـ ٩٥.

20_ S.M. Imamuddin, Arab Muslim Administration, New Velhi, 1984, P. 70.

٢١ ـ فلاديمير مينورسكي، المؤسسة الادارية في الدولة الصفوية، ترجمة رجب نيا، طهران، ١٩٥٥، ص ٩٥ ـ ١٣٠؛ تذكرة الملوك، ط محمد دبير سياقي، طهران، ١٩٥٣، ص ٣٦ ـ ٤٠.

٢٢ ـ مثل شاردن، وكمبفر، نقلاً عن مينورسكي، سابق، ص ١٠١.

٢٣ ـ ابن الجوزي، سابق، ج ٧، ص ٣٢٢. كذلك راجع: ابن خلكان، وفيات الأعيان وانباء أبناء الزمان، بيروت، ١٩٦٨، ج ١، ص ٦١؛ محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، بيروت، ١٤٠٧، ج ٥، ص ٤٠٣؛ نفس المصدر، ج ٥، ص ٣٧٢؛ ياقوت الحموي، سابق، ج ٥، ص ٣٤؛ الذهبي، سابق، ج ١٠، ص ٢٨٠؛ ابن الأثير، سابق، ج ٥، ص ٣٨٣.

٢٤ ـ موسوعة عالم الاسلام باشراف غلام علي حداد عادل، ذيل «بريد» (بهمن سركاراتي).

٢٥ ـ نفس المصدر.

٢٦ ـ نفس المصدر؛ دهخدا، موسوعة دهخدا، ذيل «بريد».

٢٧ ـ القلقشندي، سابق، ج ١٤، ص ٣٦٨.

٢٨ ـ المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ط شارل بلا، باريس، ١٩٠١، ج ٣، ص ٤؛ ابن الأثير، سابق، ج ٤، ص ١٣.

٢٩ ـ القلقشندي، سابق، ج ١٤، ص ٣٣٦ ـ ٣٦٧؛ محمد بن أحمد الخوارزمي، مفاتيح العلوم، ط فان فلوتن، ليدن، ١٩٦٨، ص ٨٩.

٣٠ ـ محمد بن أحمد المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ط دخويه، ليدن، ١٨٧٧، ص ٣٢٢؛ ابن الأثير، سابق، ج ٦، ص ٢٠.

٣١ ـ موسوعة عالم الاسلام، سابق.

٣٢ ـ للاطلاع على مثل هذه الشواهد، راجع: دهخدا، سابق.

٣٣ ـ دهخدا، سابق، ذيل «خيل البريد».

٣٤ـ محمد بن تقي الدين عمر بـن شـاهنشاه الأيـوبي، مـضمار الحـقائق وسر الخـلائق، القاهرة، ج ١، ص ١٢٨.

٣٥ـ دهخدا، سابق، ذيل «بريد».

٣٦ـ الطبري، ج ٥، ص ٣٥٥ و ٤٠٣؛ ابن الأثير، سابق، ج ٦، ص ١٥١؛ ابن الجـوزي، سابق، ج ٢، ص ٧.

٣٧ـ القلقشندي، سابق، ج ١، ص ١٢٣؛ عبد الحي بن احمد العكري الدمشقي، شـذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج ٢، ص ٣٢٨.

٣٨ـ القلقشندي، سابق، ج ١، ص ١٢٥.

٣٩ـ المصدر السابق، ص ١٢٦.

٤٠ـ نفس المصدر.

٤١ـ ابن مسكويه، تجارب الامم، القاهرة، ج ١، ص ١٥٢.

٤٢ـ القلقشندي، سابق، ج ٣، ص ٥٦٣ ـ ٥٦٤.

٤٣ـ القلقشندي، سابق، ج ١، ص ١٢٧ ـ ١٣١.

٤٤ـ نفس المصدر، ١٢٧ ـ ١٢٨.

٤٥ـ هربرت بوسيه، دراسة في نظام الديوان الاسلامي، تـرجمـة غـلام رضـا ورهـرام، طهران، ١٩٨٨، ص ١٢٣ ـ ١٥٥.

٤٦ـ المصدر السابق، ص ٩٦ ـ ٩٩.

٤٧ـ راجع: القلقشندي، سابق، ج ١، ص ١٢٧ و ٢٧٠ و ٣١٨.

٤٨ـ عبد الحي العكري الدمشقي، سابق، ج ٢، ص ١٨٤؛ نفس المصدر، ج ٣، ص ٣٨٧؛ ابو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن علي، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، ط حيدر آباد الدكن، ١٩٧٢، ج ٤، ص ٥٤؛ نفس المصدر، ج ٢، ص ١٥٢؛ اسماعيل بن عمر بـن كثير القرشي، البداية والنهاية، ط بيروت، ج ١٣، ص ٢٨٩؛ ابن الأثير، سـابق، ج ١٠، ص ٢٤٤، و ج٧، ص ٢٦٨؛ ابن الخطيب، كتاب الوفيات، ط عادل نـويهض، بـيروت،

۱۹۷۸، ج ۱، ص ۴۵۳، و ج ۲، ص ۳۳٤.

٤٩ـ ابن الأثير، سابق، ج ۱، ص ٢٤٤.

٥٠ـ ابن الخطيب، سابق، ج ۱، ص ٤٥٣.

٥١ـ المصدر السابق، ج ۱، ص ٢١٦؛ احمد بن علي بن محمد، سابق، ج ٤، ص ٥٤.

٥٢ـ ابن الخطيب سابق، ج ۲، ص ١٨٢.

٥٣ـ محمد بن جرير الطبري، سابق، ج ٤، ص ٣١٢.

٥٤ـ الماوردي، سابق، ص ٣٣٧؛ تاريخ اليعقوبي، سابق، ج ۲، ص ١٠٦.

٥٥ـ تاريخ اليعقوبي، سابق، ج ۲، ص ١٠٦.

٥٦ـ ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ج ١٦، ص ١١٨.

٥٧ـ القلقشندي، سابق، ج ٣، ص ٤٢٤.

٥٨ـ نفس المصدر، ص ٥٠٩.

٥٩ـ علي بن يوسف بن احمد البصروي، تاريخ البصروي، دمشق، ١٤٠٨، ج ۱، ص ١٥٢؛ احمد بن علي بن محمد، سابق، ج ٦، ص ١٩.

٦٠ـ احمد بن علي بن محمد، سابق، ج ٦، ص ١٧٠.

٦١ـ محمد بن عبد الله بن ابي بكر القضاعي البلنسي، تكملة كتاب الصلة، ط عبد السلام الهداس، بيروت ١٩٩٥، ج ۲، ص ٤٥.

٦٢ـ كمال الدين عمر بن احمد بن ابي جرارة، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج ٧، ص ٣٠٢٢.

٦٣ـ ابن تغري بردي، سابق، ج ٨، ص ٢٨١.

٦٤ـ محمد فريد بك المحامي، تاريخ الدولة العثمانية، ط إحسان حقي، بيروت، ١٤٠٣، ج ۱، ص ٥٧٧.

٦٥ـ محمد بن علي الشوكاني، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، ط بيروت، ج ۲، ص ٥٨؛ ابن كثير القرشي، سابق، ج ١٤، ص ١٥٣.

٦٦ـ القلقشندي، سابق، ج ١، ص ٢١٣.

٦٧ـ راجع: موسوعة عالم الاسلام، بإشراف حداد عادل، ج ٥، ذيل مدخل «بيت المال» (محمد رحمن ستايش).

٦٨ـ الماوردي، سابق، ص ٣٥٤.

٦٩ـ نفس المصدر، ص ٣٥٥ ـ ٣٥٦؛ موسوعة عالم الاسلام، سابق.

٧٠ـ احمد بن علي بن محمد، سابق، ج ٤، ص ٢١٦؛ القلقشندي، سابق، ج ٣، ص ٥٦٧.

٧١ـ ابن تغري بردي، سابق، ج ٣، ص ٤٥؛ ابن خلكان، سابق، ج ١، ص ٤٦؛ ابن كثير، سابق، ج ١٠، ص ٣٤٤؛ محمد بن جرير الطبري، سابق، ج ٥، ص ٣٢٦.

٧٢ـ ابن الاثير، سابق، ج ٦، ص ٣٨٨؛ عبد الرحمن بن ابي بكر السيوطي، تاريخ الخلفاء، ط محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، ١٩٥٢، ج ١، ص ٣٧٠؛ الطبري، سابق، ج ٥، ص ٦١٤؛ القلقشندي، مآثر الإناقة في معالم الخلافة، ط عبد الستار احمد فراج، الكويت، ١٩٨٥، ج ١، ص ٢٦٥.

٧٣ـ ابن تغري بردي، سابق، ج ٨، ص ٥٧؛ احمد بن علي بن محمد، سابق، ج ٤، ص ٣٠٨؛ ابن كثير، سابق، ج ١٤، ص ٢٣٠.

٧٤ـ العكري الدمشقي، سابق، ج ٢، ص ٢٠٦، و ج ٣، ص ٧١؛ ابن خلكان، سابق، ج ٢٠، ص ٤٠٥.

٧٥ـ العكري الدمشقي، سابق، ج ٢، ص ٢٣٢؛ احمد بن علي ابو بكر الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، بيروت، ج ٩، ص ٦٩؛ محمد بن عبد الملك بن ابراهيم الهمداني، تكملة تاريخ الطبري، ط البرت يوسف كنعان، بيروت، ١٩٥٨، ج ١، ص ١٥٠.

٧٦ـ ابن الجوزي، سابق، ج ١٠، ص ٢٤٢؛ القلقشندي، سابق، ج٣، ص ٥٢٤ و ٥٦٥، و ج ١١، ص ٩٣.

٧٧ـ القلقشندي، سابق، ج ٤، ص ٣٠؛ دهخدا، موسوعة دهخدا، ذيل «ديوان».

٧٨ـ راجع: الماوردي، سابق، ص ١٢٩ ـ ١٤٧؛ محمد حسين ساكت، مؤسسة القضاء في

الاسلام، مشهد، ١٩٨٦، ص ١٨ ـ ٤٤.

٧٩ـ راجع: ساكت، سابق، ص ٥٥ ـ ٨٤.

٨٠ـ راجع: المصدر السابق، ص ٢٥٧ ـ ٢٩٣.

٨١ـ راجع: ابن الجوزي، ج ٦، ص ٢٣٣؛ عبد الكريم بن محمد الرافعي القزويني، التدوين في أخبار قزوين، بيروت، ١٩٨٧، ج ٣، ص ١٢٢؛ عبد الله القلقشندي، سابق، ج ٣، ص ١٤٩؛ عبد الرحمن بن حسن الجبرتي، تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار، بيروت، ج ٢، ص ٣٦٨.

٨٢ـ راجع: ساكت، سابق، ص ١١٤ ـ ١٢٣.

٨٣ـ نفس المصدر، ص ١٢٣ ـ ١٣٠.

٨٤ـ نفس المصدر، ص ١٣٣ ـ ١٣٤.

٨٥ـ ابو الفضل البيهقي، سابق، ص ٧٥ و ٣٣٠؛ ابن خلكان، سابق، ج ٥، ص ١٤٣؛ المقدسي الدمشقي، سابق، ج ١، ص ٤٢١.

٨٦ـ القلقشندي، سابق، ج ٣، ص ٥٦٩.

٨٧ـ الملك الايوبي، ج ١، ص ١٧٠.

٨٨ـ ابن النديم، الفهرست، بيروت، ١٩٧٨، ص ١٨٠ ـ ١٨٨؛ عبد الله القلقشندي، سابق، ج ٣، ص ٢١٤؛ ابن الأثير، سابق، ج ٧، ص ٦٥؛ محمد بن جرير الطبري، سابق، ج ٥، ص ٦٠١.

٨٩ـ عبد الله القلقشندي، سابق، ج ٣، ص ٨٦.

٩٠ـ الجبرتي، سابق، ج ١، ص ٤٩.

٩١ـ ابن خلكان، سابق، ج ٥، ص ١٢.

٩٢ـ نفس المصدر، ج ٢، ص ٢٧٠.

الفصل الثاني

الخراج

الخراج أحد أهم المفردات المالية في شبه الجزيرة العربية والجزء الأصلي من البلاد الاسلامية لاسيما خلال القرون الهجرية الستة الاولى، وكان يمثل دائماً أحد المواضيع التي خضعت للبحث والدراسة من قبل المفكرين المسلمين منذ القرن الهجري الأول والى يومنا هذا. وتكشف الدراسات عن أنه كان يمثل أهم مصادر دخل المسلمين، وأحد المؤسسات الاقتصادية المهمة جداً في العالم الاسلامي.

ذكرنا في بداية موضوع الديوان انّ من غير الممكن تناول الموضوعات الحضارية ـ الاقتصادية، بدون الاهتمام بأسسها ومنطلقاتها، وسيكون كل بحث من هذا القبيل ناقصاً اذا لم تؤخذ تلك الاسس بنظر الاعتبار. وقد تحدثنا بالتفصيل عن ظهور الدواوين الاسلامية ومسارها. وينبغي القول على سبيل المقارنة بين ما ذُكر هنا وما ورد في موضوع الدواوين، هو انه يمكن عدّ هذين الموضوعين مترابطين، لأنّ الخراج هو الذي ادى الى ظهور ديوان الخراج، لذلك يمكن عدّ الخراج جزءاً من موضوع الديوان.

مثلما أشرنا سابقاً الى عوامل ظهور الخراج، يمكن اعتبار الكثير من هذه

العوامل منطلقاً لظهور الخراج في البلاد الاسلامية. بتعبير آخر: انّ بعض العوامل من قبيل ظهور المدن، وضرورة تعيين مساحة الأقاليم لاسيما المناطق الزراعية، وتوحيد النفوذ والمقاييس، تُعدّ أرضية لتعيين الخراج في الأقاليم الاسلامية. ما لم تتم الاشارة اليه في موضوع الديوان ـ لعدم وجود ضرورة لذلك ـ هو الأهمية الكبيرة جداً للخراج بصفته أهم المصادر المالية في الدولة الاسلامية.

تزامناً مع الفتوحات الاسلامية، فرض الاتساع المفاجئ للبلاد الخاضعة للاسلام، تأسيس بنية اقتصادية قوية للدولة الاسلامية، وواجه الخلفاء المسلمون ـ لاسيما في عصر الفتوحات ـ هواجس كثيرة في سبيل ايجاد هذه البنية، والتي منها الحصول على الميزانية الضرورية لتدوير عجلة اقتصاد البلاد.

ومن أهم العوامل التي دفعت الدولة الاسلامية للاسراع في ايجاد مصادر مالية: ظهور الولايات الجديدة، وضرورة الحفاظ على أمن البلاد الاسلامية لاسيما الثغور، والميزانية اللازمة لتواجد جيوش دائمية في هذه الولايات من أجل الدفاع عن حدود أرض الاسلام وثغورها، والرواتب التي ينبغي ان تدفع لهذه الجيوش.

على صعيد آخر، وعلى ضوء ما بحثناه في موضوع الخراج، يبدو من الضروري الالتفات الى هذا الأساس الى جانب سائر المبادئ. كذلك على ضوء ما سنقوله في هذا الموضوع وعلى أساس دراسة مفردة الخراج، يتبين ان اسلوب جباية الخراج، بل والنظام المالي القائم على الخراج، لم يكن من ابتداع المسلمين في شبه الجزيرة العربية، وانما تعلّموه من الايرانيين بعد فتح ايران.

هذا الموضوع يثير السؤال التالي: اذن كيف كان يتصرف عرب الجزيرة العربية قبل الاسلام، كذلك كيف كان اسلوب وسيرة الرسول محمد ﷺ والمجتمع الاسلامي قبل فتح ايران والتعرف على النظام المالي لايران وخراجها؟

ينبغي القول في الاجابة نحن نعلم بأنّ الخراج نظام مالي متعلق بالأرض، ويقوم على اساس اسلوب الاقتصاد الزراعي، كما نعلم ايضاً بأنّ حياة عرب الجاهلية لم تكن تعتمد اسلوب الاقتصاد الزراعي، عدا منطقة صغيرة في جنوب شبه الجزيرة

واليمن الحالية، إذ كانوا يبنون حياتهم على اساس الاقتصاد التجاري. كما انّ الأهمية التاريخية لمدينة مكة والأسواق المحلية فيها، كانت عاملاً مساعداً على ايجاد الاسلوب التجاري.

اضف الى ذلك ـ وهذا موضوع مهم ـ انه الى ما قبل البعثة النبوية وظهور الدين الاسلامي ـ لاسيما قبل فتح مكة ـ لم تكن هناك حكومة واحدة في شبه الجزيرة. ولا شك في انّ فقدان الحكومة الواحدة في هذه البلاد، ينفي فكرة وجود اقتصاد متمركز وهواجسه من الأساس(١). فبايجاد الحكومة الواحدة من قبل الرسول الأكرم ﷺ، شهدنا ظهور أساليب الاقتصاد الانتاجي وليس التجاري.

خلال هذه المرحلة ـ اي منذ تأسيس الحكومة الاسلامية في شبه الجزيرة العربية وحتى فتح ايران وتعرُّف المسلمين على نظام الخراج المالي ـ كانت الثروة المستحصلة من الأرض في الجزيرة العربية، تقسَّم على أساس اسلوب «المقاسمة». اي انّ المحصول الذي كان يُستحصل من الأراضي الخصبة، كان يقسَّم بشكل متساو بين اولئك الذين كانوا يعملون في الارض وبين الحكومة الاسلامية. وكان الرسول ﷺ يستخدم هذا الاسلوب في اراضي خيبر وفدك، مع قليل من الاختلاف الذي يرجع في معظمه الى نوع استحواذ المسلمين عليها(٢).

من الضروري ايضاً الالتفات الى الأمر التالي وهو انّ المصادر الاقتصادية للمسلمين قد تغيرت بعد عصر الفتوحات. وقوتهم الاقتصادية المتأتية من أموال وثروات البلاد المفتوحة، كانت كبيرة الى درجة بحيث سرعان ما ازاحت العجلة الاقتصادية في شبه الجزيرة العربية التي كانت تدار من قبل التجارة والمعاملات التجارية.

من جانب آخر، اننا حينما نتحدث عن الخراج هنا، نجد أنفسنا نواصل البحث تلقائياً في دائرة تقع خارج نطاق الجزيرة العربية ومهد الاسلام، وانضمت الى العالم الاسلامي في أعقاب الفتوحات.

ولاريب في انّ ثمّة شؤوناً شرعية متعددة تترتب على كيفية الاستحواذ على

الأرض خلال حركة الفتوحات، إذ انّ بعضها وقع تحت سيطرة المسلمين عن طر يق القتال مثل الكثير من الأراضي الايرانية، وبعضها سلّمها أهلها للمسلمين بدون قتال. الكثير من فقهاء تلك البرهة الزمنية كانوا يعتبرون الأراضي من النوع الأول، جزءاً من الغنائم، وينبغي توزيعها بين جنود الجيش الاسلامي، بينما كان هناك من يرى انها جزء من اموال المسلمين العامة او ما يعبَّر عنه بالفيء(٣).

هواجس الخليفة الثالث وخشيته من تقطّع الأراضي المفتوحة، وكذلك الحيلولة دون هبوط قابليتها الاقتصادية، فضلاً عن بعض العوامل الاخرى، ادت بمجموعها الى اعتبار هذه الأراضي جزءاً من الفيء الى جانب ايجاد بحوث فقهية أصولية ودائمية، فأصبح الخراج الذي يستحصل من تلك الأراضي يُحسَب جزءاً من الفيء أيضاً. فنرى في المصادر التي تؤرخ لمطلع القرن الثاني الهجري فما بعد، إدراج الخراج ضمن الفيء واعتباره جزءاً من الأموال العامة للحكومة الاسلامية(٤).

مما سبق ندرك ان الخراج، جزء من عناصر الفيء، وكان يؤلف الى جانب الجزية ـوهي الضريبة التي كانت تؤخذ من غير المسلمين الساكنين في البلاد الاسلامية في مقابل الحماية التي يوفرها لهم الاسلام ـ والعشرية ـوهي الضريبة التي كانت تفرض على دخول التجار ـ النظام الاقتصادي الاسلامي في صدر الاسلام.

مصدر مفردة «الخراج»

بالرغم من ذكر مفردة الخراج مرة واحدة في القرآن الكريم (المؤمنون، ٧٢)، لكنها لا يراد بها الخراج المستجبى من الأرض وانما بمعنى الأجر والمكافأة. ودراسة أقدم كتب فقه اللغة العربية تنفي اشتقاق هذه المفردة من المصدر «خرج». ولم ترد في اي كتاب، اية اشارة الى موضوع الضريبة المفروضة على الأرض، ولم تستخدم هذه المفردة بهذا المعنى فيها(٥).

طبعاً هناك حديث نبوي وردت فيه هذه المفردة، ولكن بالرغم من الإعتبار الكامل الذي يحظى به هذا الحديث وذكره في الكثير من كتب الحديث(٦)، إلّا اننا لا نستطيع ان نستنبط منه انّ تلك المفردة التي وردت فيه تعني الضريبة التي تؤخَذ على الأرض.

يبدو أنّ أقدم حديث قد استخدمت فيه مفردة الخراج بمعنى ضريبة الأرض الزراعية، منقول عن ابي عمرو بن العلاء، الراوي العربي الشهير وأحد القرّاء السبعة(٧).

أقدم أثر حصلنا عليه لهذه المفردة، كان في اللغة الفارسية الوسطى (البهلوية)، اي انها تعود للفترة التي سبقت الاسلام. وقد كُتبت في اللغة البهلوية على شكل (harag) بمعنى ضريبة الأرض الزراعية(٨). وعدم استخدام هذه المفردة في اولى آثار فقه اللغة العربية وعدم شيوعها بمعنى ضريبة ما قبل فتح ايران بواسطة المسلمين وتعرفهم على اسلوب حياة الايرانيين، وكذلك وجود هذه المفردة في اللغة الفارسية الوسطى، لدليل على انّ المسلمين أخذوا نظام الخراج المالي من الايرانيين.

هناك بعض المؤشرات على شيوع نظام الخراج عند الايرانيين قبل الاسلام، في متون المؤرخين والكتّاب المسلمين(٩). كما تؤيد الدراسات التي قام بها العلماء والمؤرخون المعاصرون، شيوع هذا النظام في ايران ما قبل الاسلام ايضاً(١٠). وقد تعرّف المسلمون على هذا النظام في عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان وفي أعقاب فتح ايران، حيث قرر الخليفة استخدام هذا النظام الذي يتميز بدخل قابل للحساب(١١). وكان ينبغي قبل ذلك ان يطبّق الخليفة هذا النظام الدخلي والضريبي مع قوانين الشرع الاسلامي، لأنّ الأراضي الايرانية قد فُتحت بالقتال عموماً، ولذلك تُعدّ اراضيها جزءاً من الغنائم وليس الفيء، فكان ينبغي ان تقسّم بين المجاهدين. هذا من جهة، ومن جهة اخرى فالعرب الذين دخلوا ايران لم تكن لديهم معلومات زراعية غالباً، لذلك لو تمّ توزيعها بينهم لظهرت المشكلتان

التاليتان: اولاً، نظراً لعدم امتهان العرب للزراعة وعدم معرفتهم بالفنون الزراعية، فستظل الأراضي الخصبة بوراً، الأمر الذي يقلل من قيمتها الاقتصادية بمرور الزمن. ثانياً، لو فرضنا انهم بامكانهم زراعة تلك الأراضي الواسعة، وحصلت لديهم التجربة الزراعية بمرور الأيام، إلّا ان انهماكهم في الزراعة سيحول ولا شك دون اشتراكهم في الجهاد والحرب، مما يؤدي الى ضعف المسلمين عسكرياً(١٢).

على ضوء ذلك، اخذ الخليفة بالتفكير في ايجاد حلّ لتلك المعضلة وطرحها على كبار رجال الاسلام، فكان الحل هو وضع الخراج ضمن النظام المالي للجزية(١٣)، ومنع تقسيم الاراضي بين المجاهدين(١٤). ورغم انّ هذا العمل ادى الى ظهور بحوث فقهية عديدة وآراء شتى بين مختلف علماء الشيعة والسنة(١٥)، إلّا أنَّ هذه المعضلة حُلَّت على اية حال، وتنامى نهج استخدام الخراج بل والنظام المالي عموماً، في الجهاز الاقتصادي الاسلامي، وأخذ يزدهر بشكل سريع.

تُعدّ بلاد السواد، هي المنطقة التي بُذلت فيها الجهود الاولى لفرض الخراج عليها، كما انها الاقليم الأول الذي تمّ حساب مساحته قبل سائر الأقاليم بأمر الخليفة. وقيل انّ مساحته كانت ٣٦ مليون جريب(١٦). وكان كل جريب يقسَّم على اساس زراعته وعدم زراعته وخصوبته وعدم خصوبته الى عامر وغامر، فيعيَّن مقدار الخراج لكل جريب على اساس ذلك(١٧). ويتفق جميع المؤرخين تقريباً على ان هذا الحدث وقع في ايام عمر بن الخطاب(١٨). وقد تعيَّن لكل جريب عامر درهم وقفيز، ولكل جريب ذي ماء كثير ٥ دراهم و ٥ أقفزة(١٩). ووردت ارقام متباينة لمقدار خراج بلاد السواد قد يكون بعضها مبالغاً فيه، ومنها ١٠٠ مليون درهم(٢٠).

في تلك الفترة ايضاً كان يُجبى من منطقة الكوفة خراج مقداره ٨٠ مليون درهم(٢١). وتم كذلك تعيين مساحة المنطقة المحيطة بنهر دجلة وتحديد خراجها(٢٢). وحدّد ايضاً مقدار خراج النخيل، والمزارع، والحدائق، وكذلك نوع المحصول الذي يمكن استحصاله من كل جريب من البساتين(٢٣).

ومع تقدم الأيام واتساع الاراضي الاسلامية في أعقاب سلسلة الفتوحات، أخذ يتم تعيين خراج المناطق والأقاليم الجديدة التي اخذت تضاف الى العالم الاسلامي تدريجياً، فعُيّن مثلاً مقدار خراج منطقة خراسان(٢٤)، وكذلك خراج مدينة بغداد بعد تقسيمها الى اراض عامرة وغامرة(٢٥). كما فُرِض الخراج على بلاد الديلم بعد فتحها(٢٦)، ثم على العراق(٢٧)، واصفهان(٢٨)، وفارس(٢٩)، عدا منطقة ايران.

نحن نعلم كذلك ان جميع اقليم مصر كان يدفع الخراج خلال القرن التاسع(٣٠). كما نعلم ان الاسكندرية كانت تدفع الخراج خلال القرن الرابع ايضاً(٣١). كما كان الخراج مفروضاً على حمص(٣٢)، والروم الشرقية(٣٣)، وحتى على منطقة البربر في المغرب(٣٤).

موضوع جباية الخراج من الأراضي المزروعة كنظام مالي معقد ولكنه مهم وجدير بالاهتمام ايضاً، كان منطلقاً لظهور العديد من الأساليب والأفكار والآراء في البلاد الاسلامية. ويمكن دراسة هذه التطورات في شتى الشؤون الحياتية.

اشرنا قبل ذلك الى شيوع البحث الفقهي بين العلماء المسلمين في موضوع الخراج، وظهور الكثير من الآراء والنظريات على هذا الصعيد، وتأليف العديد من الكتب في هذا المجال والتي انبرى فيها كل عالم وفقيه لطرح آرائه ووجهات نظره، بحيث يمكن القول بظهور مذهب أدبي خاص في الخراج. وبحثت تلك الكتب والرسائل بدقة كيفية فرض الخراج على الأرض، واختلاف الخراج عن الجزية او اجرة شراء المحصول(٣٥)، ومقدار خراج كل ارض، وكيفية التصرف في مال الخراج وإنفاقه(٣٦).

من جهة اخرى، يرتبط موضوع استحصال الخراج كضريبة مفروضة على الأراضي الزراعية، ارتباطاً مباشراً بالفترة المناسبة لحصاد او قطف المحصول الزراعي. وسبق ان اشرنا الى الجهود التي بذلها الخليفة الثالث لايجاد تقويم اسلامي موحّد من اجل تنظيم امور المسلمين، ولكن بالرغم من استخدام ذلك

التقويم، تحصل المطالبة بالخراج قبل حصاد المحصول، وهذا يعود الى طبيعة التقويم الهجري الذي يعتمد الشهر القمري الذي لا ينسجم مع العام الشمسي الذي تتم العمليات الزراعية على أساسه، الأمر الذي يؤدي الى ظهور مشاكل في جباية الخراج. وتقدم لنا الكتب التاريخية العديد من التقارير التي تتحدث عن عدم وجود تناسب بين تاريخ جباية الخراج وموعد حصاد المحصول الزراعي(٣٧).

وطُرحت آراء عديدة لمجابهة هذه المشكلة آنذاك منها تأخير استحصال الخراج الى ما بعد انتهاء المزارعين من حصاد المحصول. غير أنّ هذا كان حلاً مؤقتاً وغير قاطع. والاسلوب الأمثل الذي ارتآه بعض العلماء المسلمين، كان وضع تقويم يمكن ان يوفق بين فترة حصاد المحصول وتاريخ جباية الخراج بشكل منطقي ومتوازن. وبدأت هذه الجهود منذ عهد المعتضد العباسي وانتهت بايجاد تقويم عُرِف بالتقويم الخراجي(٣٨).

قبل ذلك ـ لاسيا حين تحدثنا عن الدواوين ـ اشرنا الى تأثير ازدهار حضارة الاسلام وثقافته على تعقيد مبادئ حياة الانسان. وهذا ما ينطبق على الأنظمة المالية الاساسية في المجتمع الاسلامي، ولا ينبغي أن نتوقع ان باستطاعة النظام المالي للخراج ان يلبّي المتطلبات الاقتصادية للمجتمع الاسلامي الى الأبد. فازدياد تعقيد العلاقات المالية وأنظمة استثار الأرض، كان قاعدة عامة انطبقت على جميع الأقاليم الاسلامية في الشرق والغرب، وتحول النظام الأصلي لاستثار الأرض من نظام الخراج الى انظمة معقدة كنظام الإقطاع.

ورغم انّ نظام الإقطاع ليس نظاماً جديداً ظهر بعد نظام الخراج، وانما كانت له بعض الآثار والأمارات في عهد الخليفة عثان بن عفان(٣٩)، لكنه اخذ يتسع تدريجياً، حتى انه حلّ محل نظام الخراج أو نما الى جانبه في بعض الأحيان.

نظام الاقطاع كان عبارة عن تفويض حق ملكية الأرض أو حق استحصال ضرائب تلك الأرض، الى شخص او أشخاص معينين خلال زمن معين او غير معين. والتضارب الذي كان يحصل هو أنّ الاقطاع لم يكن جائزاً في الأراضي

الخراجية، لأنها تابعة لبيت المال ومتعلقة بجميع المسلمين(٤٠). وهذا حق، لم يكن قابلاً للتردد والإبطال. وعلى هذا الأساس ظهر منذ البداية تفاوت بين الأراضي الخراجية والاقطاعية، وإنْ تغلّب نظام الإقطاع على الخراج في نهاية المطاف. ففي جميع البلدان الاسلامية ـاي في جميع المناطق التي كان فيها الخراج ـ ظهر الاقطاع ايضاً.

في ايران، ظهر الإقطاع في عهد آل بويه، وحدث هذا الأمر في جميع البلدان الاسلامية الاخرى. فكان يلاحَظ نظام الاقطاع في جميع بلدان الامبراطورية العثمانية، وبلاد المماليك، وايران حتى نهاية العصر الصفوي وعهد الدولة القاجارية. ولم يَعُدْ اي وجود للأراضي الخراجية في ايران لاسيما بعد الغزو المغولي(٤١).

ما يبدو جديراً بالذكر في نهاية المطاف بشأن الخراج في الأراضي الاسلامية، شيئان: الأول ظهور مؤسسة للإشراف على شؤون الخراج في هذه الأراضي والتي عُرِفت بديوان الخراج في جميع الاقاليم الاسلامية تقريباً وقد سبق ان اشرنا اليه في بحث الدواوين. والثاني تأليف العديد من الآثار في الخراج لاسيما باللغة العربية، وظهور بحوث فقهية متنوعة بشأنه من قبل العلماء المسلمين.

ثمة عدد من العلماء ألّفوا رسائل عديدة يحمل معظمها عنوان «الخراج» عموماً، ومن بينهم علماء الشيعة، فضلاً عن الكتب والرسائل الفقهية التي لا تختص بموضوع الخراج، وانما تطرقت اليه الى جانب مواضيع وبحوث فقهية اخرى، كرسالة الماوردي (ت ٤٥٠هـ) التي تحمل إسم «الأحكام السلطانية في الولايات الدينية»، ورسالة ابي عبد الله الجهشياري التي عنوانها «كتاب الوزراء والكتّاب»، وكتاب ابي عبيد قاسم بن سلام (ت ٢٢٤هـ) الذي يحمل عنوان «الأموال».

اقدم رسالة مستقلة معروفة كُتبت في الخراج، تعود لأبي يوسف يعقوب بن ابراهيم بن حبيب الكوفي (ت ١٨٢هـ)، وهي رسالة مطبوعة(٤٢). وألّف في الخراج ايضاً يحيى بن آدم القرشي (ت ٢٠٣هـ)، وأبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي (ت ٧٩٥هـ)، وتحمل رسالة كل منها إسم الخراج(٤٣).

أقدم عالم شيعي ألّف رسالة مسهبة في الخراج تحمل إسم «كتاب الخراج»، وتمّ طبعها لحسن الحظ، هو ابو جعفر قدامة بن جعفر (ت ٣٢٠هـ)(٤٤). كما ألّف من الشيعة علماء آخرون في الخراج كالمقدس الأردبيلي (ت ٩٩٣هـ)، والمحقق الكركي المشهور بالمحقق الثاني (ت ٩٤٠هـ). ويدعى مصنَّف المحقق الكركي «حل الخراج»(٤٥). ويدل تأليف هذه الرسائل على حيوية الفقه الشيعي ومواكبته المستمرة للامور المستجدة وسعيه لحل قضايا الناس العامة، كقضية الخراج(٤٦).

هوامش الفصل الثاني:

١ ـ للاطلاع على الوضع العام الذي كانت عليه شبه الجزيرة العربية قبل ظهور الاسلام، لاسيما شؤونها الاقتصادية، راجع: تاريخ الاسلام، بحث جامعة كمبريج، ترجمة أحمد آرام، طهران، ١٩٩٨، ص ٣١ ـ ٦٣.

٢ ـ ياقوت الحموي، معجم البلدان، بيروت، ج ٢، ص ٥٠٤؛ أحمد بن يحيى البلاذري، فتوح البلدان، ط رضوان محمد رضوان، ج ١، ص ٤٥.

٣ ـ ابو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي الماوردي، الأحكام السلطانية في الولايات الدينية، ط خالد عبد اللطيف السبع، بيروت، ١٩٩٠، ص ١٢٢؛ قاسم بن سلام، كتاب الأموال، القاهرة، ١٣٥٣، ص ٢٥٤.

٤ ـ يحيى بن آدم القرشي، كتاب الخراج، في موسوعة الخراج، ط بيروت، ١٩٧٩، ص ١٧؛ القاضي ابو يوسف، كتاب الخراج، ص ١٨؛ الماوردي، سابق، ص ١١١.

٥ ـ مثل محمد بن ابي بكر بن عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، ط محمود خاطر، لبنان ١٩٩٥، ج ١، ص ٧٢؛ ابن منظور، لسان العرب، ط بيروت، دار صادر، ذيل خرج.

٦ ـ للاطلاع على تقرير بشأن كتب الحديث التي ورد فيها هذا الحديث، راجع: الماوردي، سابق، ص ٢٦٣؛ احمد بن علي ابو بكر الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، بيروت، ج ٨، ص ٢٩٧.

٧ ـ الماوردي، سابق، ص ٢٦٢ ـ ٢٦٣، اورد تقريراً عن هذه المفردة خلال نقله لرواية ابي عمر.

٨ ـ ديفيد مكنزي، معجم صغير باللغة البهلوية، ترجمة مهشيد مير فخرائي، ١٩٨٧، ص

.٨٨

٩ـ مثل ياقوت الحموي، سابق، ج ٤، ص ٤٥٤؛ مطهر بن طاهر المقدسي، البداء والتاريخ، القاهرة، ج ٣، ص ١٦٤.

١٠ـ مثل آرشور كريستن سن، ايران في العصر الساساني، ترجمة رشيد ياسمي، طهران، ١٩٤٨، ص ٢٢٧ ـ ٢٤٩.

١١ـ القاضي ابو يوسف، سابق، ص ٢٨.

١٢ـ ابو القاسم اجتهادي، دراسة الوضع المالي للمسلمين، طهران، ١٩٨٤، ص ٢١٩.

١٣ـ المصدر السابق، ص ٢١٨.

١٤ـ القاضي ابو يوسف، سابق، ص ٢٧.

١٥ـ الماوردي، سابق، ص ١٣٢؛ محمد بن الحسن الطوسي، كتاب الخلاف، قم، ج ٣، ص ٢٣٥.

١٦ـ البلاذري، سابق، ج ١، ص ٢٧٠.

١٧ـ نفس المصدر.

١٨ـ ياقوت الحموي، سابق، ج ١، ص ١٢٩، و ج ٣، ص ٢٧٥؛ البلاذري، سابق، ج ١، ص ٣٤١؛ احمد بن علي القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الانشاء، ط الدكتور يوسف علي طويل، دمشق، ١٩٨٧، ج ١، ص ٤٧١.

١٩ـ ياقوت الحموي، سابق، ج ٣، ص ٢٧٥.

٢٠ـ المصدر السابق.

٢١ـ محمد بن احمد الذهبي، سير إعلام النبلاء، ط محمد نعيم العرقسوسي، بيروت، ١٤١٣هـ، ج ٣، ص ٣٢١.

٢٢ـ البلاذري، سابق، ج ١، ص ٣٤١.

٢٣ـ ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، بيروت، ١٩٨٤، ج ١، ص ٤٨٧؛ محمد بن أحمد المقدسي، احسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ط غازي طليات، دمشق، ١٩٨٠، ج ١،

ص ١٢٥؛ اجتهادي، سابق، ص ٢٣٣ ـ ٢٣٤.

٢٤ـ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، بيروت، ١٩٩٥، ج ٨، ص ٢٣٧.

٢٥ـ الخطيب البغدادي، سابق، ج ١، ص ١٣؛ الذهبي، سابق، ج ٢٢، ص ٢٦٥.

٢٦ـ ياقوت الحموي، سابق، ج ٤، ص ٦٠.

٢٧ـ أسلم بن سهل الرزاز الواسطي، تاريخ واسط، ط كوركيس عواد، بيروت، ١٤٠٦، ج ١، ص ٣٩.

٢٨ـ ياقوت الحموي، سابق، ج ٤، ص ٦٠.

٢٩ـ نفس المصدر، ج ٥، ص ٢٣٦.

٣٠ـ نفس المصدر، ج ٤، ص ٢٦٥.

٣١ـ البلاذري، سابق، ج ١، ص ٢٢٣.

٣٢ـ خليفة بن الخياط الليثي العصفري، تاريخ خليفة بن الخياط، بيروت، ١٣٩٧، ج ١، ص ١٣٠.

٣٣ـ ابو عبد الله بن عمر الواقدي، فتوح الشام، بيروت، ج ١، ص ١٥٣.

٣٤ـ الذهبي، سابق، ج ٤، ص ٢٩٤.

٣٥ـ ابن رجب الحنبلي، الاستخراج لأحكام الخراج، في: موسوعة الخراج، بيروت، ١٩٧٩، ص ٣٩ ـ ٤٠.

٣٦ـ للاطلاع على معلومات مفصلة، راجع: اجتهادي، سابق، ص ٢١٥ ـ ٢٤٨.

٣٧ـ راجع: ياقوت الحموي، سابق، ج ١، ص ٢٨٨؛ ابن الأثير، ج ٦، ص ٣٧٩؛ ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، بيروت، ج ٥، ص ١٤٩؛ نفس المصدر، ج ٧، ص ١١٤؛ القلقشندي، مآثر الانافة في عالم الخلافة، ط عبد الستار أحمد فراج، الكويت، ١٩٨٥، ج ١، ص ٢٦٤.

٣٨ـ راجع: رضا عبد اللهي، تاريخ التاريخ في ايران، طهران، ١٩٨٧، ص ٢٧٦ ـ ٢٧٩.

٣٩ـ القلقشندي، سابق، ج ١، ص ٤٧١.

٤٠ـ الماوردي، سابق، ص ٢٢٠.

٤١ـ لدراسة مفصلة في نظام الاقطاع في البلاد الاسلامية، راجع: دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، باشراف كاظم الموسوي البجنوردي، ج ٩، ذيل «الاقطاع» (صادق سجادي).

٤٢ـ بهذا الشأن راجع: فؤاد سزكين، تاريخ الكتابات العربية، مطبعة كتاب ايران، طهران، ٢٠٠٢، ج ١، ص ٥٨٦.

٤٣ـ نفس المصدر، ج ١، ص ٧٣٦ـ ٧٣٧.

٤٤ـ آقا بزرك الطهراني، الذريعة الى تصانيف الشيعة، بيروت، ١٤١١، ج ٧، ص ١٤٤.

٤٥ـ المصدر السابق، ج ٧، ص ٦٨ و ١٤٤.

٤٦ـ حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، بيروت، ١٩٩٢، ج ٢، ص ١٤١٥.

الفصل الثالث

الحسبة

جرت منذ القدم بحوث ودراسات عديدة حول تاريخ ظهور مؤسسات الرقابة والإشراف في الحضارة الاسلامية. ويمكن تقسيم هذه البحوث الى قسمين رئيسيين: الأول دراسات ماهوية ـ وفقهية بالطبع ـ قام بها العلماء المسلمون في موضوع مؤسسات الإشراف والحسبة في الاسلام، وهو ما يُعدّ دراسة فورية وغير تاريخية، والثاني دراسات معاصرة ذات جانب زماني، تسعى لإدراك آراء القدماء في هذا المجال. وجرت معظم هذه الدراسات من قبل العلماء الاوربيين والمستشرقين(١).

على أية حال، تجاهَلَ كل اسلوب من هذين الاسلوبين، عناصر أساسية في كيفية ظهور الحسبة في الحضارة الاسلامية. فبينما ركّز الكتّاب المسلمون على كيفية انبثاق مؤسسة الحسبة من قلب الحضارة الاسلامية، لاسيما الأحاديث العديدة الداعية الى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر(٢)، كان المحققون الغربيون والمستشرقون ينظرون الى كيفية ظهور هذه المؤسسة من الزاوية التاريخية ويستندون الى الوقائع التاريخية.

أما نحن فنسعى الى النظر لهذا الموضوع من زاوية جديدة، وهي زاوية الإلزام الحضاري. وقد أشرنا قبل ذلك الى اتساع مختلف شؤون الحضارة الاسلامية وظهور الحياة المدنية، وقلنا بأنّ ظهور المدن الكبرى ألزم الحكومة بتأسيس اجهزة حكومية تعرف بالدواوين. ويصدق هذا الأمر على ظهور الحسبة ايضاً، مع وجود عوامل اخرى ايضاً مثل دور السوق. فظهور المدن وظهور الأسواق فيها، لعبا دور الالزام والملزوم في حركة اتساع الحضارة الاسلامية، كما يُعدّ وجود المؤسسات او الأجهزة المشرِفة في هذه الأسواق نوعاً من الإلزام. ويؤيِّد هذا الافتراض من المنظار التاريخي ايضاً. فالرسول محمد ﷺ قد عيّن في زمانه افراداً في سوق المدينة للإشراف على عمل أهل السوق(٣). وفي دائرة واسعة من العالم الاسلامي بما فيها بلاد المغرب والأندلس، كان يُطلق على الأفراد الذين يشرفون على أعمال السوق إسم «اصحاب السوق»، وذلك قبل شيوع مفردة الحسبة، بمعنى عامل الحسبة(٤).

اذن من اجل الدخول الى صلب هذا الموضوع نقول لو افترضنا ان اصل مؤسسة الحسبة قد تعلّمه المسلمون من الرومان ـ كما سنبحث ذلك لاحقاً ـ او ظهور هذه المؤسسة بفعل اي عامل آخر، غير أنّ هذا لا ينبغي أن يدفعنا لتجاهل موضوع الالزام الحضاري او التمدني، ولو اعتقدنا بصحة هذا الفرض وسريانه، فلابد من دراسة الخلفيات الفقهية والثقافية والاجتماعية للحسبة، وشكلها وطبيعتها في الحكومة الاسلامية، وكذلك كيفية فعاليتها ونشاطها.

أصل اللفظة: الحسبة مأخوذة من الفعل «حَسَبَ»، وذُكرت لهذه اللفظة معان عديدة منها طلب الأجر، وحُسن التدبير، والإستخبار، واستقباح العمل القبيح(٥).

ولم تستخدم هذه اللفظة في القرآن الكريم، ولكن توجد أحاديث نبوية عديدة تتحدث عن احتساب أعمال الناس(٦). وعلى ضوء هذه الأحاديث، جرت بحوث شتى في المعنى الاصطلاحي لهذه اللفظة(٧).

وقد أُطلقت في نهاية المطاف في معنى أوسع، على الجهاز الذي يتولى الاشراف

على السلوكيات الاجتماعية والفردية ويراقب مدى انطباقها مع اصول الشرع الاسلامي. وعلى أساس هذا التعريف، تُعدّ الحسبة جسراً بين جهاز القضاء والمؤسسة الجزائية (ديوان المظالم)(٨).

فضلاً عن المفهوم العام للاشراف، والإلزام الذي تطرقنا اليه واعتبرناه أساساً لظهور الحسبة، لعبت بعض العوامل الأصغر، دوراً في ظهور هذا الجهاز في الاسلام ايضاً. ويرتبط بعض هذه العوامل بالمكانة الاجتماعية الخاصة للاسلام، بينما البعض الآخر كان عبارة عن جهود فقهية واصولية لتحديد معالم هذه المؤسسة. ويُعدّ دور الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الاسلام بصفته أحد مقومات المجتمع الاسلامي، اهم عامل اجتماعي في ظهور الحسبة(٩). ففريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر التي القاها الدين الاسلامي على عاتق جميع افراد المجتمع الاسلامي، اوجدت لدى الحاكم الاسلامي الشعور بوجوب تأسيس جهاز الحسبة للقيام بهذه الفريضة. ولاريب في أنّ هذه الظاهرة بحاجة الى دراسة فقهية شاملة، وتطبيق عملي للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، واستخراج مصاديق الحسبة من داخل تلك البحوث(١٠).

موضوع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ لاسيما من زاوية كونه فريضة اسلامية فردية واجتماعية ـ وكذلك الالتفات الى انه شأن من شؤون إدارة المجتمع، لابد من اعتبارهما مهداً نظرياً لظهور الحسبة. وتتضح أهمية هذه الفكرة حينما نرى ان عدداً كبيراً من الفقهاء يفهم الحسبة على أنها عبارة عن الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وإصلاح الناس(١١).

من الزاوية التاريخية، هناك افتراض بتأثر المسلمين بجيرانهم لاسيما الرومان، في تأسيس مؤسسة الحسبة في المجتمع الاسلامي في أعقاب حركة الفتوحات الاسلامية، على غرار ما حدث في تأسيس نظام الخراج وبعض الدواوين الاسلامية(١٢).

سبق ان نظرنا الى موضوع الحسبة من زاوية الالزام التمدني والحضاري،

والأساس الفقهي، ودور ظاهرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وعلى ضوء هذه الاصول، من المستبعد ان يكون المسلمون قد اخذوا فكرة تأسيس هذه المؤسسة بل وحتى نموذج تنفيذها، من الآخرين. والى جانب هذه الاصول، تقف سيرة الرسول الأعظم محمد ﷺ في الحسبة، والتي لا يمكن على أساسها، التحدث عن تأسيس هذه المؤسسة في مرحلة ما بعد الفتوحات(١٣).

كان يُدعى الشخص الذي يتولى مسؤولية الحسبة في الاسلام، بالمحتسب. وتمتلئ الكتب التاريخية الفارسية والعربية بأسماء المحتسبين طوال التاريخ. ووصف الأدب الفارسي المحتسب وصفاً جيداً، وهناك شعر فارسي كثير وردت فيه هذه اللفظة(١٤). وكانت قد وُضعت شروط خاصة للمحتسب في المجتمع الاسلامي، فضلاً عن وجود بحوث فقهية عميقة لدى العلماء والمسلمين شيعة وسنة، في هذا المضمار(١٥). ويمكن ايجاز تلك الشروط في ثلاثة: العدالة، والاجتهاد، والرجولة(١٦).

كذلك ثمة خصوصيات وتباينات بين كيفية استخدام الحسبة بين شتى الطبقات الاجتماعية، منها كيفية الاشراف على حسبة الأبناء الذين يقسمون الى بالغين وغير بالغين، والوالدين، والزوجة، والاخوة والأخوات، وسائر الأقرباء، بل وحتى السلاطين والأمراء(١٧).

من اجل الالتزام بالدقة في كل حين، او بتعبير آخر من اجل تذكر مهمة الحسبة، وُضعت شروط خاصة لإمكان التدخل في حياة الناس. وعلى هذا الأساس إما ان يحدث منكر ما، او يحدث تجاهل لفريضة اسلامية ما، كي يتاح إجراء الحسبة والإشراف(١٨).

وهذا ناشئ من الحقوق التي تفرزها طبيعة العلاقة بين الانسان والخالق، والتي يمكن ملاحظتها بوضوح في موضوع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وهذه الحقوق عبارة عن: حقوق الله، وحقوق الانسان، والحقوق المشتركة بين الانسان والله(١٩).

من الطبيعي انّ المحتسب يلتزم بوظيفة او وظائف خاصة. وهناك بحوث مختلفة لعلماء الشيعة والسنة في تبيان هذه الوظائف، ينطلق كل بحث من نظرتهم الى موضوع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر(٢٠).

يمكن تقسيم وظائف المحتسب الى ما يلي على ضوء دوره في المجتمع، لاسيما في السوق:

١ـ الاشراف على الأسواق والحرف.

٢ـ الاشراف على الاخلاق الاجتماعية العامة.

٣ـ الاشراف على الأسعار والمكاييل.

٤ـ الاشراف على عبادات الناس وطقوسهم.

٥ـ الاشراف على الطرق والمباني.

٦ـ القيام بمهام قضائية محدودة لاسيما في قضايا من قبيل الاحتيال في البيع وبخس الميزان.

٧ـ وظائف متفرقة.

الحسبة كمؤسسة مشرفة، تُعدّ ذات مهمة دقيقة وحساسة جداً وذلك لضرورة ان يتضح شأنها بشكل كامل الى جانب سائر المؤسسات التنفيذية في الحكومة الاسلامية. فدراسة مكانة الحسبة بين الناس ودورها الرقابي والإشرافي على مختلف شؤونهم، رغم انّ ذلك يقدّمها كمؤسسة ذات إشراف على المجتمع، ولكنه يشير في الوقت نفسه الى كونها مؤسسة غير تنفيذية. فالمحتسب مهمته الاشراف على تطبيق القوانين الاسلامية فقط، وليس باستطاعته ان يعاقب المخطئ او يجازيه.

سبق ان أشرنا الى وقوع الحسبة بين امري القضاء والمظالم. وفضلاً عن هذا البحث النظري، لابد من إلقاء الضوء على موقع الحسبة بين الأذرع التنفيذية للحكومة الاسلامية. فجهاز الحسبة كذراع من هذه الأذرع، لا يستطيع أن يعمل إلّا الى جانب سائر الدواوين والمؤسسات والأجهزة الحكومية الاخرى. لذلك

ينبغي القول من خلال نظرة اكثر عمومية الى مفهوم الحسبة: لا يتم تحقيق الحكومة الدينية والهيكلية القضائية للمجتمع بالحسبة فقط، وانما ينبغي على هذا الجهاز ان يمارس نشاطه الى جانب أربعة أجهزة اخرى هي: القضاء، المظالم، الشرطة، والنقابة.

اذن لا يتم توفير الأمن للمواطنين في ظل الحكومة الاسلامية، عن طريق الحسبة فقط، وانما تلعب اجهزة اخرى دوراً في تحقيق هذا الأمن وتوفيره(٢١).

سبق ان اشرنا الى دائرة وظائف المحتسب في المجتمع. ولو ألقينا نظرة جزئية علىٰ هذه الوظائف لجابهنا قائمة طويلة من النشاطات بحيث تدفعنا للقول انّ المحتسب يتعامل مع جميع شؤون الانسان الاجتماعية.

لاريب في انّ المحتسب لو ظهر قوياً في المجتمع ونظر اليه نظرة أكثر جزئية، لكان بمقدوره ان يؤدي وظيفته على افضل وجه، ولعلم على ظهور مزيد من الرخاء والسعادة في المجتمع. ويمكن إدراك هذه الجزئية بشكل أفضل في القائمة التي أعدّها كتّاب أهم رسائل الحسبة، بشأن نشاطات ووظائف المحتسب.

على أساس القائمة التي اعدّها ابن الأخوت عن نشاطات ووظائف المحتسب(٢٢)، فضلاً عن الأمر بالمعروف والاشراف على اعمال اهل السوق، والحيلولة دون المعاملات غير السليمة، والاشراف على دفن الموتى ونشاطات اهل الذمة، ومراقبة أنواع المقاييس والأرطال والمكاييل، نجد ايضاً إشراف المحتسب على ٦١ عملاً وحرفة وفعالية اجتماعية. فما أورده الشيزري(٢٣)، وابن الأخوت(٢٤) حول الاشراف على عمل الأطباء والكحالين (أطباء العيون)، والجراحين، والمجبرين، يشمل جميع الحالات تقريباً التي تؤدي الى الوفاة او نقص عضو او الحاق اي ضرر او أذى بالمريض. والدراسة الموضوعية للإشراف على هذه الفئة من الافراد ـ اي الاطباء وغيرهم ـ تكشف لنا عن عمق نظرة المجتمع الاسلامي وحرصه على تبيين وظائف أصحاب المهن والأعمال لاسيما الأطباء الذين يتعاملون مع ارواح الناس(٢٥).

الاشراف على المكاييل والأوزان، كان يُعدّ من هواجس المحتسب الدائمية، وهو ما يُعدّ إحدى أهم وظائفه استناداً الى آيات القرآن الكريم(٢٦)، وما ورد فيها من وعيد للمطففين. ولذلك نشاهد انفراد جزء من جميع الآثار الخاصة بالحسبة بهذه الوظيفة. والنظر الى جميع هذه الآثار مجتمعة يكشف عن أنّ هذه الوظيفة، تمثل أحد أهم وظائف المحتسب(٢٧).

من المنظار التاريخي، نلاحظ خلال القرون الهجرية الاولى وفي جميع مدن العالم الاسلامي الكبرى، ظهور وتأسيس مؤسسة الحسبة. ويمكن الحصول على هذه المعلومة من خلال الرجوع الى العديد من الكتب التاريخية. فنجد في كل مدينة كبرى وجود فرد أو أكثر يحمل عنوان «ولي الحسبة» او «المحتسب» على مدى التاريخ. فكانت بغداد ـ على سبيل المثال ـ لا تخلو من محتسب قط، وهذا ما يمكن فهمه من المصادر التاريخية(٢٨).

كذلك تؤكد المصادر التاريخية وجود مثل هذا المنصب في القاهرة ايضاً(٢٩)، فضلاً عن وجوده في الاسكندرية وطرابلس(٣٠)، والكوفة(٣١)، واصفهان(٣٢)، والشام(٣٣)، وحلب(٣٤)، ودمشق(٣٥).

مع ظهور الدول المستقلة وضعف سيطرة الخلفاء في بغداد، لم تختف مؤسسة الحسبة وانما استمرت في عملها وإنْ تسمَّت بأسماء اخرى في بعض هذه الدول، ولكنها ظلت على إسمها في ايران.

منذ القرن السادس الهجري، كان تنصيب المحتسب يمثل إحدى أهم وظائف السلطان او الحاكم. وكان الوزراء والكتّاب يقترحون على السلطان ضرورة تنصيب مثل هذا الفرد(٣٦). وظلت هذه اللفظة خلال القرون التالية، وأُشير الى وجود المحتسب في العديد من الكتب(٣٧).

كان آخر نشاط للمحتسب في ايران، مقترناً مع العهد القاجاري، ففي هذا العهد كان يُطلق على المحتسب إسم محتسب الممالك ويمارس مهمة الحسبة والاحتباس. ونعرف العديد من الافراد الذين حملوا هذا العنوان في ايران خلال تلك الفترة(٣٨).

واختفت هذه المؤسسة من ايران بعد انفتاح الايرانيين على أساليب الحياة الغربية وظهور المؤسسات على غرار الغرب، كدائرة العدل.

كان هذا الجهاز موجوداً في مصر ايضاً بإسم الحسبة والمحتسب، ووجود ولي الحسبة في القاهرة، واستمر وجود هذا الجهاز في هذا البلد خلال المراحل التالية حيث كان المحتسبون او ولاة الحسبة يمارسون أعمالهم ونشاطاتهم رسمياً، لاسيما في العصر الفاطمي، حيث عظمت صلاحيات هؤلاء الأفراد بحيث كانت لديهم القدرة للاشراف على أعمال الخليفة الفاطمي(٣٩). وكان ولاة الحسبة على اتصال مباشر بالقضاة، ورؤساء ديوان المظالم والشرطة. وكان لديهم زيّ خاص ونظام درجات خاص أيضاً. وورد في المصادر التاريخية مقدار الرواتب الشهرية لولاة الحسبة وسائر عمّال الاحتساب في مصر(٤٠). وحينما ظهرت دولة المماليك وانضمام مصر في نهاية المطاف الى الدولة العثمانية، وقعت تركيبة مؤسسة الحسبة في هذا البلد تحت تأثير الدولة العثمانية. لذلك اذا اردنا ان نعرف مصير هذه المؤسسة في مصر، فلابد من البحث عن ذلك في الدولة العثمانية(٤١).

كان نظام الحسبة موجوداً في العصر العثماني على اساس تركيبة دقيقة خاصة. وكان يطلق على القائم بشؤون الاحتساب، إسم المحتسب أيضاً(٤٢)، او «احتساب آغاسي». وكانت لدى المحتسبين وظائف خاصة في مجال الاشراف على الأسواق والمحلات التجارية. فكانوا يدققون في أسعار البضائع والخدمات على أساس القوائم التي لديهم، ويعاقبون المتخلفين.

خلال عهد السلطان بايزيد الثاني (حكم ٨٨٦ ـ ٩١٨) وُضع قانون خاص يدعى «احتساب قانون نامه لري» ينظم نشاط وعمل المحتسبين في الدولة العثمانية. ومن نشاطات المحتسبين في هذه الفترة، كان جباية الضرائب المفروضة على أعمال ومحلات السوق. وكان منصب المحتسب ـ بل مؤسسة الاحتساب عموماً ـ يؤجَّر سنوياً للأفراد وهو ما كان يعبَّر عنه بالـ «التزام» بالتركية(٤٣). ولا شك في أنّ هذا العمل كان يؤدي الى إطلاق أيدي رجال وموظفي الاحتساب للتطاول على حقوق

الآخرين. وأُلغي هذا الاسلوب عام ١٢٤٢هـ، وحلّ محله «الاحتساب الإشرافي» الذي تدير شؤونه مؤسسة حكومية، ولم يعد بالإمكان تفويض أمر الاحتساب الى جهات غير حكومية. وفي عام ١٢٧٢هـ، تم الغاء مؤسسات الاحتساب في البلاد العثمانية، وحلّ محلها جهاز الـ «أمنيه» او الشرطة(٤٤).

وكانت توجد مثل هذه المؤسسة في بلاد الأندلس، وكان يدعى القائم عليها بـ «المحتسب» ايضاً، وكانت مهمته الاشراف على الأعمال والمهن في السوق(٤٥).

وظهرت في الهند مؤسسات الحسبة ايضاً في ايام الحكومات الاسلامية التي بدأت بالدولة البابرية في القرن الثامن الهجري. وكانت هذه المؤسسة تقوى وتضعف تبعاً لالتزام او عدم التزام الحكام المسلمين بهذه المؤسسة. فكان يرتفع شأن المحتسب في بعض الأحيان الى درجة بحيث يتولى السلطان نفسه مهمة المحتسب(٤٦). بينما كان يتهمش دوره في احيان اخرى. ومع ذلك كانت تلك المؤسسة قائمة طيلة العهد الذي حكم فيه المسلمون الهند(٤٧).

ثمة تقارير عن وجود هذه المؤسسة في شمال أفريقيا، والجزائر، وتونس، والمغرب. وكان يدعى القائم عليها في هذه البلدان بالمحتسب أيضاً. وكانت تمارس أعمالها خلال عهود مختلفة، وتوجد تقارير عن نشاطاتها حتى اواخر القرن الثامن عشر الميلادي على الأقل(٤٨).

البحوث الفقهية المتعددة حول الحسبة، ودراسة دور هذه المؤسسة الحضارية المهمة في حياة الناس، والسجالات العديدة حولها بين الفقهاء، والحكام، والعلماء، والكتّاب، ادت الى ايجاد ادب خاص بالحسبة. ويمكن دراسة هذا الأدب من زوايا مختلفة: زمانية، وجغرافية، وموضوعية الخ.

يمكن بشكل عام تقسيم الآثار المكتوبة في الحسبة الى قسمين: الآثار التي يختص جزء منها بالحسبة، والآثار المؤلفة كلياً في الحسبة. ومن اهم آثار القسم الأول: الأحكام السلطانية تأليف ابن الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، وإحياء علوم الدين للغزالي(٤٩). ورغم وجود آثار عديدة من النوع الثاني(٥٠)

لكن الأمر المدهش هو ان يؤلَّف اول أثر مستقل في الحسبة، في غير المهد الأصلي للإسلام. فقد ألف ابو زكريا يحيى بن عمر بن يوسف الكناني (٢١٣ ـ ٢٨٩هـ) ـوهو فقيه مالكي ـ كتاب «أحكام السوق»، في بلاد الأندلس، في أعقاب عودته من القيروان ومصر. وقد طُبعت اجزاء من هذا الكتاب(٥١).

عدا هذه الآثار، توجد آثار كثيرة، سُلِّط فيها الضوء على وظيفة المحتسب بشكل مفصل. وقد سعت الدراسات لتصنيف الآثار المؤلفة في الحسبة على اساس جغرافي(٥٢). ولكن يبدو أن تصنيفها على أساس مذهبي وفقهي أهم من التصنيف الجغرافي، وهذا ما تؤيده كتب مثل نهاية الرتبة في طلب الحسبة لعبد الرحمن الشيزري، ومعالم القربة في أحكام الحسبة لابن الأخوت، وكتاب آخر لابن بسام يحمل نفس اسم كتاب الشيزري، وكلاهما شافعي المذهب(٥٣).

الى جانب هذه الآثار، لابد من الاشارة ايضاً الى كتاب الحسبة في الاسلام لتقي الدين احمد بن تيمية، وهو فقيه حنبلي توفي عام ٧٢٨هـ، وكتاب القطب الأعظم في الحسبة للفقيه الشيعي عبد الواحد بن نعمة الله بن يحيى الجيلاني، تلميذ الشيخ البهائي(٥٤).

من الجدير بالذكر انّ معظم الآثار المؤلَّفة في الحسبة، ألّفها مؤلفون من خارج مركز العالم الاسلامي، وينتمي اغلبهم الى بلاد الأندلس، ومصر(٥٥).

على صعيد الأرقام، هناك عشرة كتب على الأقل ـ مع كتاب الحسبة في الاسلام لابن تيمية ـ بحثت موضوع الحسبة فقهياً بصورة تفصيلية، عدا الرسائل والكتب الاخرى التي افردت اجزاء منها لبحث هذا الموضوع.

من الكتب الاخرى التي أُلِّفت في الحسبة فقط، كتاب الحسبة لابن المبرد الدمشقي (ت ٩٠٩هـ) ويتألف من ١٠٢ فصلاً في وظائف المحتسب وإشرافه على شتى نشاطات السوق، ويُعدّ اكثر الكتب تفصيلاً في هذا الموضوع إنْ من حيث الحجم وإنْ من حيث تعدد المباحث والتفصيل، ولذلك يرجح على كتابي ابن الأخوت والشيزري(٥٦).

هوامش الفصل الثالث:

١ـ كمثال على آراء المستشرقين راجع مقال الحسبة في دائرة معارف الاسلام:

Encyclopodia of Islam (E 12) "S.V. Hisha" (by cl. cahen and M. Talbi).

لايمكن نكران جهود هذين الباحثين، ولكنهما تعرضا لحسن الحظ الى نقد المفكرين المسلمين المعاصرين وتبين الغث والسمين في آرائهما. بهذا الشأن راجع: محمد حسين ساكت، مؤسسة القضاء في الاسلام، مشهد، ١٩٨٦، ص ٢٩٦ ـ ٢٩٧.

٢ـ مثل: حمدان الكبيسي، إصالة نظام الحسبة العربية الاسلامية، بغداد، ١٩٨٩، ص ٧ ـ ١٢؛ عبد الحسين رضوان، دراسات في الحسبة من الناحيتين التاريخية والفقهية، القاهرة، ١٩٩٠، ص ٩ ـ ٣٤.

٣ـ الكبيسي، مصدر سابق، ص ٣٥ ـ ٣٨.

٤ـ المصدر السابق، ص ١٥.

٥ـ ابن منظور، لسان العرب، بيروت، دار صادر، ج ١، ص ٣١٤؛ سيف الله صرامي، الحسبة مؤسسة حكومية، قم، ١٩٩٨، ص ١٩ ـ ٢٠.

٦ـ الكبيسي، سابق ص ١٠ ـ ١١.

٧ـ الحمرامي، سابق، ص ٢١ ـ ٢٨.

٨ـ لمزيد من المعلومات، راجع: علي أكبر دهخدا، موسوعة دهخدا، ذيل «الحسبة».

٩ـ للاطلاع على أفضل تقرير في مجال ارتباط فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بمؤسسة الحسبة، راجع: ابو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي الماوردي، الأحكام السلطانية في الولايات الدينية، ط خالد عبد اللطيف السبع، بيروت، ١٩٩٠،

ص ٣٩٤ـ ٤١٣.

١٠ـ حول الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، راجع: دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، بإشراف كاظم الموسوي البجنوردي، ج ١٠، ذيل «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» (عبد الامير الجابري وأحمد باكتجي)؛ للاطلاع على دور الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في ظهور مؤسسة الحسبة، راجع: محمد حسين ساكت، سابق، ص ٢٩٣ ـ ٣٠٠.

١١ـ ذُكر ذلك بواسطة: عبد الرحمن بن نصر الشيزري، نهاية الرتبة في طلب الحسبة، بيروت، ١٩٨١، ص ٦.

١٢ـ ساكت، سابق، ص ٣٢٥ ـ ٣٢٦.

١٣ـ الكبيسي، سابق، ص ١٠ ـ ١١؛ الحمرامي، سابق، ص ٣٩ ـ ٤٣.

١٤ـ للاطلاع على استخدام مفردة المحتسب في النصوف التاريخية الفارسية والشعر الفارسي، راجع: دهخدا، سابق، ذيل «المحتسب».

١٥ـ صرامي، سابق، ص ٥٩ ـ ٨٢.

١٦ـ نفس المصدر، ص ٦٨ ـ ٨٢.

١٧ـ عبد الحسين رضوان، سابق، ص ٦٧ ـ ٧٣.

١٨ـ نفس المصدر، ص ٧٤ ـ ٧٦.

١٩ـ الماوردي، سابق، ص ٣٩٤ ـ ٤١٣.

٢٠ـ للاطلاع على رأي فقهاء الشيعة والسنة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، راجع: دائرة المعارف الاسلامية الكبرى؛ وللاطلاع على وظائف المحتسب من وجهة نظر فقهاء الشيعة والسنة،راجع:صرامي، سابق، ص ٨٥ـ ١٤٨.

٢١ـ صرامي، سابق، ص ٢٩ ـ ٣٦؛ ساكت، سابق، ص ٢٥٧ ـ ٢٩٣، و ص ٣٥٩ ـ ٣٦٩، و ص ٤٤٤ ـ ٤٦٤.

٢٢ـ محمد بن أحمد القريشي بن الأخوت، معالم القربة في أحكام الحسبة.

٢٣ـ الشيزري، سابق، ص ٨٩ ـ ١٠٢.

٢٤ـ ابن الأخوت، سابق.

٢٥ـ للاطلاع على نشاط المحتسب في مجال الاشراف على عمل الأطباء والجراحين، راجع: داود سليمان علي، الحسبة في الطب والكحالة عند العرب، في: دراسات في الحسبة والمحتسب عند العرب، بغداد، ١٩٨٧، ص ٢٢ـ٤٣.

٢٦ـ حول هذه الآيات، راجع: الكبيسي، سابق، ص ١٠.

٢٧ـ حول أهمية هذا الجزء من وظائف المحتسب، راجع: حسين علي محفوظ، المقاييس والمكاييل والموازين في التراث العربي، في: دراسات في الحسبة والمحتسب عند العرب، بغداد، ١٩٨٧، ص ٦٩ـ٨٨.

٢٨ـ بهذا الشأن، راجع: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، بيروت، ١٩٩٥، ج ٩، ص ١٢٢؛ احمد بن علي ابو بكر الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، بيروت، ج ٢، ص ٢٥٢؛ ابراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، طبقات الفقهاء، بيروت، ط خليل الميس، ج ١، ص ١١٩.

٢٩ـ مثل: ابو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، الجيزة، ط عبد الفتاح محمد الحلو ومحمود محمد الطناجي، ١٩٩٢، ج ١، ص ٣٧٩؛ ابو الفضل احمد بن علي بن محمد، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، ط محمد عبد المعيد خان، حيدر آباد الدكن، ج ٥، ص ٩١؛ ابو الفداء اسماعيل بن عمر بن كثير القرشي، البداية والنهاية، بيروت، ج ١٤، ص ١٧٤؛ ابو العباس احمد بن الحسن بن علي الخطيب، كتاب الوفيات، ط عادل نويهض، بيروت، ١٩٧٨، ج ١، ص ١٥٠، ج ٢، ص ٢٢٠.

٣٠ـ محمد بن محمد بن علي، سابق، ج ١، ص ٣٣٩؛ احمد بن علي القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الانشاء، ط الدكتور يوسف علي الطويل، دمشق، ١٩٨٧، ج ١١، ص ٤٠٨.

٣١ـ الخطيب البغدادي، سابق، ج ٢، ص ٢٤٧.

٣٢ـ عبد الله بن محمد بن جعفر الانصاري، طبقات المحدثين باصبهان والواردين عليها،

ط عبد الغفور عبد الحق حسين البلوشي، بيروت، ١٩٩٣، ج ٣، ص ١١٨.

٣٣ـ عبد الحي بن أحمد العكرمي الدمشقي، شذرات الذهب في اخبار من ذهب، ط بيروت، ج ٣، ص ١٨٢.

٣٤ـ عماد الدين الاصفهاني، البرق الشامي، ط فالح حسين، الاردن، ١٩٨٧، ج ٥، ص ١٣٦.

٣٥ـ ابن كثير القرشي، سابق، ج ١٣، ص ٣١٤.

٣٦ـ مثل نظام الملك الطوسي، سير الملوك، ط جعفر الشعار، طهران، ١٩٦٩، ص ٦٣ ـ ٦٤.

٣٧ـ ساكت، سابق، ص ٣٠٧ ـ ٣١٠.

٣٨ـ نفس المصدر، ص ٣١٠ ـ ٣١١؛ الصرامي، سابق، ص ٤٩ ـ ٥٢.

٣٩ـ سهام مصطفى ابو زيد، الحسبة في مصر الاسلامية من الفتح العربي الى نهاية العصر المملوكي، القاهرة، ١٩٨٦، ص ٧٢ ـ ٧٧.

٤٠ـ مصطفى ابو زيد، سابق، ص ١١٣ ـ ١٢٤.

٤١ـ لمزيد من الدراسة حول الحسبة في مصر، راجع: مصطفى ابو زيد، سابق، ص ٥٥ ـ ١٣٠؛ ساكت، سابق، ص ٣١٥ ـ ٣١٧.

٤٢ـ عبد الرحمن بن حسن الجبرتي، تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار، ط بيروت، ج ٢، ص ٨٦.

٤٣ـ ساكت، سابق، ص ٣١٥ ـ ٣١٧.

٤٤ـ راجع: ساكت، سابق، ص ٣١٧ ـ ٣٢٠.

٤٥ـ احمد بن المقري التلمساني، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ط إحسان عباس، بيروت، ١٩٨٦، ج ٦، ص ١٦٨.

٤٦ـ ساكت، مصدر سابق، ص ٣٢١.

٤٧ـ بهذا الشأن، راجع: المصدر السابق، ص ٣٢٠ ـ ٣٢٣.

٤٨ـ للاطلاع على تقرير عام بهذا الشأن، راجع: موسى إقبال، الحسبة المذهبية في بلاد المغرب العربي، الجزيرة، ١٩٧١، ص ٢٨ ـ ٥٩ و ص ٧٩ ـ ٩٣.

٤٩ـ للاطلاع على هذه الآثار راجع: دائرة المعارف الاسلامية الكبرى بإشراف كاظم الموسوي البجنوردي، ج ٦، ذيل «الأحكام السلطانية» (فرامرز حاج منوجهري)؛ ج ٧ ذيل «إحياء علوم الدين» (عبد الكريم سروش).

٥٠ـ بهذا الشأن، راجع: ساكت، مصدر سابق، ص ٣٢٩ ـ ٣٣٠.

٥١ـ للاطلاع على مزيد من المعلومات حول هذا الكتاب، راجع: فؤاد سزكين، سابق.

٥٢ـ ساكت، سابق، ص ٣٣١ ـ ٣٣٤.

٥٣ـ لمزيد من الاطلاع حول هذه الآثار، راجع: الشيزري، سابق، ص ز ـ ك.

٥٤ـ راجع: آقا بزرك الطهراني، الذريعة الى تصانيف الشيعة، ط بيروت، ١٤١١، ج ١٧، ص ١٥٦.

٥٥ـ راجع: ساكت، سابق، ص ٣٣١ ـ ٣٣٤.

٥٦ـ حول هذا الكتاب، راجع: حسين علي محفوظ، الحسبة في المكتبة العربية، في: دراسات في الحسبة والمحتسب عند العرب، بغداد، ١٩٨٧، ص ١٦٣ ـ ١٦٥؛ محفوظ، ص ١٣٥ ـ ١٨٤. تقدم هذه المقالة تقريراً رائعاً لكتب عديدة في الحسبة، مع ذكر الفصول الأهم في كل كتاب من تلك الكتب.

الباب الثالث

الفن في الحضارة الاسلامية

أ ـ فن العمارة، والرسم، والخط، والفنون الجميلة

ب ـ علم الموسيقى

ج ـ ارتباط المقامات بالصوت واللحن في القرآن الكريم

الفن في الحضارة الاسلامية

أ ـ فن العمارة، والرسم، والخط، والفنون الجميلة

لاشك في أنّ الامم والشعوب العالمية بعضها متقدم وبعضها متأخر في معرفة الفن. فالايرانيون والرومان كانوا على معرفة بالفن قبل ظهور الاسلام، وكان لكل شعب من هذين الشعبين خلفية فنية تمتد لمئات السنين حين ظهور الاسلام. ويُعدّ العصر الهخامنشي (الاخيميني)، العصر الكبير الأول للفن الايراني في التاريخ(١). غير أنّ العرب المسلمين الأوائل لم يفتحوا عيونهم على الآثار الفنية العالمية، إلّا حينما استولت فئة من جيوشهم في الشرق على القصر الساساني المهجور في طيسفون، وزحفت فئة اخرى في البلاد البيزنطية وجابت صحراء سينا ووصلت الى مصر عام ١٨ هـ ودخلت الى الاسكندرية.

حتى تلك الفترة كان الفن العربي يتجلى معظمه في الشعر(٢). وبعد تلك الفترة ايضاً تألقت الفنون الاسلامية في سائر البلدان الاسلامية، بينما لم تحظ باهتمام كبير بين العرب.

الخصوصية التي ينفرد بها الاسلام وكذلك العامل الذي اوجبت انتشاره عالمياً، هو ذلك الخليط الذي استُخدمت فيه عناصر قومية وعالمية. فالاسلام فتح أذرعه لاستقبال الجميع وأعلن عن المساواة والاخوة بين جميع المؤمنين من اي عنصر او

قومية كانوا. لذلك كان يضم اليه كل قوم يسخّر بلادهم، مع ما يمتلكونه من تراث ثقافي، ثم يجعل وفي منتهى البراعة ذلك التراث الثقافي منطبقاً مع مقتضيات وحاجات المجتمع الاسلامي. وبفعل هذا الاسلوب كان تراث الفن الاسلامي عبارة عن مزيج من المسيحية الاولى والبيزنطية مع انعكاسات للصور الفنية اليونانية (الهلينية)، ومجموعة واسعة من التقاليد الايرانية.

الجزيرة العربية لم يكن لديها في اعماقها الى حد ما ما يبعث على انطلاق الفن، عدا الخط العربي الذي كان لديه الاستعداد لقبول الجمالات الفنية، ثم وجد هذه الجمالات منذ القرن الثالث وحتى القرن التاسع الهجري(٣).

كان الشعر هو أعظم فنون العرب، الى ان أوقفتهم الفتوحات الاسلامية على سائر مظاهر الفن وأدت بهم الى ان يفتحوا عيونهم فجأة على قصور الايرانيين وكنائس ومعابد اليونان والرومان مع ما كان فيها من جواهر ساطعة، وفسيفساء ذهبية، وأوان زجاجية، وفخار مزركش، وعاج منحوت، وحرير منسوج. ولهذا السبب امتزج فن الفنانين الايرانيين، واليونانيين، والمصريين، وتحول تحت لواء الاسلام الى فنّ يُعرف اليوم بالفن الاسلامي(٤).

منذ نهاية القرن الأول الهجري بدأ الولاة المسلمون بتشييد المساجد والقصور العظيمة في المناطق التي تم فتحها، وحاولوا خلق آثار أعظم من مباني ما قبل الاسلام. ومعظم العمارة الاسلامية الاولى فقدت شكلها الأصيل في خضم الصراع والأحداث لأنّ مشيديها وكانوا ايرانيين ومصريين وسوريين ورومان، اعتادوا على استخدام أساليبهم المتداولة في تشييد تلك المباني. ولكن منذ مطلع القرن الثاني الهجري حينما أخذ يظهر نظام معيّن ومحدَّد في الفن الاسلامي، راحت تُقتطع تلك الخصوصيات القومية من المباني التي كانت بحاجة الى تجديد، وجعلها منطبقة مع نظام الفن الاسلامي.

من أهم أنواع العمارة الاسلامية: المساجد، والمدارس، والمقابر او البقاع المباركة. ومن أهم المساجد، المسجد الجامع بدمشق الذي شيِّد خلال الفترة

٨٧ـ٩٦هـ في عهد الوليد بن عبد الملك على انقاض معبد جوبيتر كبير آلهة الرومان. ويُعدّ من أقدم الأبنية الاسلامية. وكانت جدرانه مغطاة بالفسيفساء الزجاجي بالطريقة البيزنطية الخاصة. وصُمِّم على أساس تصميم المساجد الاولى في الجزيرة العربية في عهد الرسول ﷺ والتي كانت مستطيلة الشكل وكان لأحد اطرافها سقف لصد الرياح والامطار، وللطرف الآخر ساحة. والاختلاف الوحيد بينه وبين تلك المساجد هو انّ تلك المساجد لم يكن لديها محراب، ولا زخرفة وتزيين.

الفنانون الايرانيون والهنود والمصريون والقسطنطينيون سعوا لتشييد أجمل مبنى في العالم. فناء المعبد القديم أصبح صحناً للمسجد، والأبراج الرومانية القديمة الكائنة في زوايا المعبد تحولت الى منائر. وغطّى أطراف الصحن سقف ذو أعمدة.

وازدانت الأجزاء السفلى من الجدران بالرخام الملون، والأجزاء العليا بالفسيفساء الجميل على غرار المناظر الطبيعية. وأُضفيت عليه نفس العظمة التي أُضفيت على قصور الخلفاء. ولم يكن فنّ الرسم متداولاً بين العرب، ولهذا السبب كان بمقدور الرسم الاسلامي ان يتكون عن طريق الاستعارة من المصادر الأجنبية. واستطاع هذا الرسم ان ينفذ مع الفسيفساء الجميل الى داخل مسجد دمشق الكبير متأثراً بالمناظر البيزنطية والهلينية(٥).

المبنى الآخر في بداية العصر الاسلامي هو قصر هشام بن عبد الملك (حكم ١٠٥ـ١٢٥هـ) الذي كان يُدعى بـ «المشتى»، وقد شُيِّد في بادية غير مسكونة وحارة بالقرب من اريحا، ويحيط به بستان «خربة المفجر». ولا شك في انّ الايرانيين الذين كانوا مشتهرين في البساتين والقصور، قد ساهموا في تشييد خربة المفجر. فوجود الاسود المجنحة وبعض الحيوانات الأسطورية التي تُعدّ من خصوصيات الفن في العصر الساساني، يُعدّ أمارة واضحة على تأثير الفن الايراني في ذلك القصر العظيم. مثلما تُعدّ الخطوط المتشعبة في التصميم الهندسي للمسجد، من الانعكاسات الأصيلة للفن الاسلامي.

الجزء الأعظم من هذا القصر تحطم بفعل زلزال عام ١٣١هـ. وكان فيه حمام قد ازدان بالحجارة المنحوتة، أُعيد بناؤه. وكان الى جانب الحمام صالة صغيرة كان يستقبل فيها الخليفة ضيوفه ازدانت أرضها بأجمل انواع الفسيفساء. وكان تصميمه اشبه بسجادة ايرانية، عليه نقش نصف دائري مع شجرة وثلاثة غزلان وأسد، ذات ألوان أسود، وأزرق مائل نحو الرمادي، وبُنّي، مرسومة بطريقة رسم الحيوانات البيزنطية والساسانية(٦).

بعد عام من إعادة تشييد حمام قصر خربة المفجر، سقطت الخلافة الاموية، وحلّ عصر الخلافة العباسية، فنقل العباسيون ـ الذين كانوا مُدعمين من قبل الايرانيين ـ عاصمتهم من دمشق الى بغداد. وقد استخدموا لأجل هذا الغرض مائة الف عامل خلال أربع سنوات كي يكون بمقدور بغداد أن تأخذ شكل العاصمة العظيمة.

شُيِّدت بغداد على شكل دائرة يحيط بمركزها سور عظيم في داخله قصور الخلفاء ذات القباب الخضراء، على غرار قصور ملوك ايران. ولعب الايرانيون دوراً رئيساً في بناء هذه المدينة وإعداد المواد اللازمة والأثاث الجميل.

سيغمون ولنتيفريد[١] ـ مبعوثا شارلمان ـ وصفا بغداد في عهد هارون الرشيد بأنها جميلة ورائعة، ووصفا الخليفة ورجال البلاط بأنهم اناس مثقفون، وقصر الخليفة بأنه موضع لاستقدام العلماء من شتى بقاع العالم.

ويبدو أنّ علماء البلاط قد توصلوا الى بعض الاختراعات، إذ كان من بين هدايا الخليفة لشارلمان ساعة مائية مدهشة وشطرنج عاجي، كانا من اختراعات الايرانيين، ولا زالا محفوظين الى يومنا هذا(٧). وكان لدى معظم اصحاب المهن والحرف والصناعات في بغداد، اسواق خاصة توجد فيها شتى البضائع والسلع المعروفة في العالم. وكما كانت تنتقل البضائع والمصنوعات من مكان لآخر عن

---

(1) Lentifrid.

طريق البر والبحر، كانت تنتقل كذلك الأفكار والفنون والتجارب. وبهذه الطريقة امتزجت الأساليب الفنية بسرعة كبيرة بحيث اخذ نساجو الحرير السوريون يستعينون بأفكار الفنانين الايرانيين في هذا المضمار. كما كانت تصاميم النحاتين في بغداد شبيهة بأعمال النحاتين في اسبانيا. وهذا يرجع لأنّ بغداد ودمشق كانتا قد شاهدتا القصور الساسانية في طيسفون وما حولها، وبخارى وقرطبة كانتا قد شاهدتا قصور بغداد.

الأمير الأموي الوحيد الذي افلح في الهرب من سيف السفاح العباسي هو عبد الرحمن معاوية بن هشام بن عبد الملك. وقد التجأ الى افريقيا، ثم أمسك بزمام الامور بعد خمس سنوات من الحياة الصاخبة. وهذا يمكن ان يُعدّ سبباً آخر للتنافس بين بغداد وقرطبة رغم المسافة الهائلة ما بين المدينتين.

المسلمون في اسبانيا كانوا يسعون جادين كي تضاهي عاصمتهم (قرطبة) بغداد من حيث الثروة، والعظمة، والفن والعلم. كما ادى التنافس ايضاً كي تبلغ قرطبة في عهد عبد الرحمن الثالث (القرن الرابع الهجري) ذروة المجد والعظمة، وتقاطر التجار والسواح والفنانين المسلمين عليها من كل صوب وحدب.

كان مسجد قرطبة الجامع بمناراته العالية واسطواناته العديدة، أحد النماذج الرائعة للفن الاسلامي في اسبانيا والعالم الاسلامي. شُيِّد هذا المسجد في عهد عبد الرحمن الأول ثم اضاف اليه بعض الأجزاء الاخرى كل من عبد الرحمن الثاني والحكم الثاني والمنصور. ورغم تحويله في يومنا هذا الى كنيسة، ولكن لا تزال قدسيته الاسلامية تطغى على نزهته المسيحية. وليس اعتباطاً ان يصعب على السيدة برايس التصديق بأنه كنيسة حين دخولها اليه من فنائه الممتلئ بأشجار البرتقال(٨).

اسطواناته الرخامية الصقيلة التي جيئ بها من المباني الرومانية، لم تكن عالية بحيث تصل الى سقف المسجد وترفعه. ولذلك فكر المعماريون المسلمون في صناعة طاقين قوسيين فوق كل اسطوانة لإطالتها. وكان محراب المسجد واقعاً في الايوان

الجنوبي، وكان اللون الذهبي لفسيفساء اطرافه ذا تألق عجيب. وقد التحمت الطيقان الامامية للمحراب في منظر رائع، اضاف الى جمال المسجد جمالاً.

شُيِّد لعبد الرحمن الثالث قصر على بعد أربعة أميال من قرطبة على مدى ١٣ عاماً، أُطلق عليه إسم «مدينة الزهراء»، حتى عُدّ من روائع الفن الاسلامي في العصر الاموي بالأندلس. ورغم انه تعرض للدمار إلّا انّ بعض أجزائه قد أُعيد بناؤها من جديد.

كتب المؤرخون المسلمون انه كان في قاعة القصر حوض زئبق، متى ما حرّكوه بأمر الخليفة، انبعثت منه تشعشعات ترتطم بأبواب وجدران القصر، وتؤدي الى ظهور حالة يتصور معها البعض انّ القاعة تتحرك. وكانت تتدلىٰ من سقف القاعة جوهرة كبيرة ساطعة(٩). وكان هناك ظبي برونزي عند فوّارة القصر صنعه فنانو القصر، يحكي عن ذيوع فن التماثيل. وعُثر خلال التنقيبات الأثرية في مدينة الزهراء على أوان خزفية عليها نقوش حيوان وطيور.

ولو قُدِّر للعظمة الاسلامية في قرطبة وأسبانيا أنْ تستمر اطول، لوصلت الينا آثار فنية أكبر للتاريخ الاسلامي لتلك البلاد. فسرعان ما توفي المنصور في عام ٣٩٣هـ، وتقوضت أركان دولته، وأغار البربر على مدينة الزهراء. ولكن بدلاً من ذلك ظهرت مدينة اخرى في منطقة اخرى من العالم الاسلامي، وهي القاهرة، مركز الخلافة الفاطمية بمصر.

تُعدّ القاهرة إحدى مراكز تجلي الفن الاسلامي. وشيد فيها الفاطميون لاسيما المستنصر الذي كان أقواهم، مكتبة تضم مئات المصاحف النفيسة. وكانت هناك ايضاً مدينة الفسطاط ـ العاصمة المصرية القديمة الواقعة على ضفاف النيل ـ لازالت مركزاً تجارياً مصرياً. اما القاهرة التي شُيِّدت كعاصمة على بعد ميل واحد عن شاطئ النيل وفي طريق القوافل القديمة نحو البحر الأحمر، كان لديها سور عال ذو ثماني بوابات وقصور ضخمة، منها قصر الخليفة الفاطمي الذي يتألف من اثني عشر بهواً كل بهو منها أجمل من الآخر.

ناصر خسرو القبادياني كان قد زار ذلك القصر خلال سياحته، ووصف آخر ايوان في القصر بأنه مفروش وذو ستائر حريرية خضراء وعرش كبير ذي نقوش لميدان صيد(١). وهذا القصر الذي لربما ظهر في عين ناصر خسرو أقل ابهة مما كان عليه، لم يبق منه في هذا اليوم سوى قضبان السقف التي نُحتت عليها مشاهد من الحياة البلاطية والقروية، والتي يظهر فيها الصيادون وأصحاب البازات والعازفون على العود.

الحديث عن الفن الاسلامي المصري، يبقى ناقصاً بدون الحديث عن «سوق القناديل». فسوق القناديل تُعدّ من مراكز بيع وشراء الأشياء الفنية والصناعية في العالم الاسلامي آنذاك. فكانت تُعرض فيها العلب، والأمشاط، وقبضات الخناجر المصنوعة من الصدف، والأواني الجميلة المنحوتة من البلور، والحيوانات والطيور العاجية، والأحذية المصنوعة من جلد الزرافة.

الجرار الفخارية الشفافة، والأواني المذهَّبة، يبنغي ان تكون متأثرة بآنية بغداد الفخارية في عهد هارون الرشيد، مع فارق واحد وهو انّ البغداديين كانوا يستخدمون رسوم التزيين بشكل أكبر، بينما كان الفسطاطيون يفضلون رسوم الحيوانات والأفراد.

لم يندهش ناصر خسرو في الفسطاط والقاهرة، بالآنية الزجاجية الخضراء الشفافة كالزمرد الوضاء، والزجاج الأبيض المطلي بالميناء، والأصص الفضية الدمشقية الطويلة فحسب، وانما أدهشته ايضاً الأقمشة اليدوية، والحرير المتموج، والكتان، والتطريز الجميل(١١).

وأخذت تضعف قوة الخلفاء الفاطميين بمرور الزمن، ثم مالت نحو الزوال بعد هجوم الأتراك السلاجقة من آسيا الوسطى عبر ايران وبغداد وبيزنطة، والذين وصلوا الى فلسطين عام ٤٦٤هـ. فطرد السلاجقةُ المصريين من فلسطين واستولوا على القدس. وهذا ما دفع بالصليبيين لغزو البلاد الاسلامية للسيطرة على القدس. فتعرفوا خلال المعارك التي خاضوها على الكثير من عجائب الثقافة والفن في

الشرق(١٢).

القدس (بيت المقدس)، مدينة اسلامية مقدسة ومعراج الرسول محمد ﷺ. وفي عام ٦٩هـ شيّد الخليفة الاموي عبد الملك بن مروان قبة عظيمة هي قبة الصخرة في الجزء الشمالي من المسجد الأقصى فوق الصخرة المقدسة، كانت مماثلة لقبة مزار عيسى عليه السلام، مما بعث الدهشة لدى الصليبيين الغزاة.

الجدار الثماني الاضلاع لذلك البناء والقبة التي عليه، مغطيان بالفسيفساء، فكان ذلك البناء يتألق تحت ضوء الشمس كالقبعة المزدانة بالجواهر. وفي داخل المسجد تقع الصخرة المقدسة، وتحيط بها اسطوانات ذات رؤوس ذهبية.

الصليبيون الذين وقعوا تحت تأثير جمال تلك القبة، اخذوا يستوحون منها كثيراً في تشييد كنائسهم في اوربا. اضف الى ذلك انّ الحكام الصليبيين في القدس وكذلك زعماء الدول المسيحية في أطراف سوريا، اخذوا يتطبعون سريعاً على العيش في قصور من نفس طراز قصور المسلمين مع جميع ما فيها من فنون وزخرفة ووسائل زينة. كما أنّ تلك المجموعة من الصليبيين التي عادت الى بلادها، حملت معها كنوزاً من الفن الاسلامي، فنقلت عن هذا الطريق الأقمشة الحريرية النادرة، والأباريق، والكؤوس، والمباخر البرونزية، والأواني الفخارية الذهبية والزجاج الحلبي المزركش، الى قصور، وخزائن، وكنائس الغرب، فألهمت الفنانين والفنيين الغربيين(١٣).

كان قد مرّ تسعون عاماً على حكم الصليبيين لبيت المقدس والبلدان المسيحية المجاورة لسوريا، حينما ظهر محارب كردي يدعى صلاح الدين الايوبي، وضع حداً لهؤلاء. فقد استولى في عام ٥٩٧هـ على مصر واسقط الدولة الفاطمية، وأعاد تلك البلاد الى حكم الخليفة العباسي في بغداد، ثم شنّ حرباً ضروساً ضد الصليبيين، فحرر بيت المقدس في ٦١٤هـ(١٤). وفي عهده ازدادت زخرفة وتزيين المسجد الأقصى. فجئ بمنبر من خشب السدر من مدينة حلب، وبُني محراب آخر في المسجد، وأُعيد طلاء القبة الذهبي.

ومع ذلك، حينما نتحدث عن الفن الاسلامي، تحتل ايران والايرانيون مكانة خاصة. فمنذ القرن الرابع الهجري، زحف أتراك آسيا الوسطى بشكل تدريجي نحو الشرق الأدنى واحتلوا جزءاً واسعاً من ايران واجزاء من بلاد ما بين النهرين وسوريا وفلسطين، ثم اعتنقوا الاسلام فيما بعد. واستمر حكم الأُسر التركية منذ ذلك الحين وحتى بداية القرن العاشر الهجري حينما بدأت الحركة الصوفية الصفوية.

خلال هذه القرون الستة ـ لاسيما في عهد السلاجقة ـ كانت ايران مهد الفن والإبداع الفني في العالم الاسلامي. ويعد تشكيل الدولة السلجوقية في ايران وما بين النهرين وآسيا الصغرى والقفقاس، منعطفاً في عودة الايرانيين الى مزاولة النشاطات الفنية(١٥).

تمثّل المبنى الأصيل الذي شُيِّد على يد المعماريين الايرانيين في مطلع القرن الرابع الهجري بضريح الملك اسماعيل الساماني في بخارى، إذ يُعدّ مثالاً لسائر الأبنية الفخمة الاخرى. في هذا المبنى المؤلف من اضلاع أربع وتعلوه قبة، استُخدم الآجر في منتهى البراعة من اجل ايجاد علائم على سطوحه الداخلية والخارجية، وصناعة حواشٍ لأنواع الأُطُر، وايجاد اشكال لوزية غير منتظمة ومنحنية في قاعدة القبة الرباعية.

تشييد القبور الذي يُعدّ ـ الى جانب المساجد والمدارس ـ الشكل الثالث من أشكال العمارة الاسلامية، بدأ منذ حوالي عام ٣٩٠هـ، وظل سائداً حتى نهاية القرن التاسع الهجري. وكان القبر عبارة عن بناء مستدير، او رباعي، او مضلع ذي اضلاع منتظمة او على شكل برج نجمي ذي هرم أو مخروط مسقف.

كانت هذه الأبنية بسيطة في بادئ الأمر كمقبرة قابوس وشمغير في جرجان (عام ٣٩٧هـ)، ثم بدأوا بتزيين مظاهرها الخارجية كالقبرين المتعلقين بالعصر السلجوقي في ناحية قرقان التابعة لمدينة قزوين، حيث تم تزيينهما بالآجر. ثم استُخدم التجصيص الغني في مثل هذه الأبنية مثل بقعة بيربكران بالقرب من اصفهان، وبقعة بايزيد البسطامي، وكلاهما تعود لبداية القرن السادس الهجري.

ثم اخذت تظهر المقابر والبقاع المزدانة بنقوش القاشي المعرَّق، والتي يعود معظمها الى عصر التيموريين، كمزار عبد الله الأنصاري بالقرب من هراة الذي شيّد عام ٣٨٢هـ.

ظلت المقابر والمزارات والبقاع تُبنى على شكل منفرد في آسيا الصغرى حتى عهد السلاجقة. لكنها أخذت تضاف الى المساجد او المدارس وحتى المستشفيات في بعض الأحيان لاسيما في عهد الايوبيين في مصر وسوريا. واستُخدم في فن عمارة القبور بمصر وسوريا، اسلوب نحت النقوش الدقيقة على الحجارة، غير انّ ايّ معمار وفنان في العالم الاسلامي لم يصل الى مستوى الفنيين والمعمارين الايرانيين في استخدام النقوش والألوان، والإبداع وتحقيق النجاح في هذا المضمار(١٦).

في بناء المساجد، استخدم الايرانيون المسلمون في بادئ الأمر طريقة بناء المساجد ذات الاسطوانات، وهي الطريقة التي كانت متداولة في العالم العربي. لكنهم سرعان ما أحلّوا القواعد الآجرية محل الاسطوانات الحجرية، وابتدعوا شتى أنواع الطبقات القوسية التي تُصنع من الآجر.

وبذلك تهيأت الظروف لاسلوب خاص من بناء المسجد بالطريقة الايرانية من خلال استخدام الايوان او الرواق والذي يُعدّ من الملامح الواضحة للبيوت الايرانية، لاسيما في النواحي الشرقية لايران، وفي عمارة القصورة الساسانية.

نحن نعلم أنّ البيوت الايرانية اذا كانت بسيطة، فهي تتألف من ايوانين متقابلين، واذا كانت راقية، فهي تتألف من أربعة أواوين في جهات البيت الأربع. لذلك كان من الطبيعي ان يسري الايوان أو الرواق من البيت الايراني الى المسجد، ومنه الى المدارس الرسمية التي بدأ تشييدها منذ النصف الثاني من القرن الخامس الهجري لطلاب العلوم.

يتساءل الباحثون في تاريخ الفن، عن كيفية ظهور الايوان ذي العمق القليل نسبياً الكائن أمام موضع إقامة الصلاة (المحراب) والذي يُعدّ أقدس موضع في المسجد. وهناك إجابات عديدة على هذا التساؤل. ولربما يجد البعض الجواب في

معابد النيران الايرانية في العصر الساساني والتي تحوّل بعضها بعد دخول الاسلام الى ايران في الربع الأول من القرن الأول الهجري، الى محال لصلاة المسلمين وعبادتهم(١٧)).

السلاجقة الايرانيون اتخذوا اصفهان عاصمة لهم وهي التي كانت منذ فترة طويلة مركزاً للصناعة والفن. ولا زال المسجد الجامع السلجوقي باصفهان قائماً، رغم انه لا يوجد أي اثر لقصر ملوك تلك السلالة والميدان الكبير المقابل له.

المسجد الجامع باصفهان، أو المسجد الذي شيّد في زوارة عام ٥٣٠هـ ولا زال قائماً، ينبغي عده اول مسجد تاريخي استُخدم فيه طراز الأواوين الأربعة. فمسجد اصفهان يتألف من فناء كبير وأربعة طبقات هلالية كبيرة مع ايوان في اطراف المسجد الأربعة. وفي عام ٤٧٣هـ امر نظام الملك ـ الوزير المعروف لألب ارسلان وملكشاه ـ بتشييد قبة كبيرة جداً من الآجر الرمادي المائل نحو اللون البني، على سطح مربع وبمساعدة الأقواس، والتي تنم عن براعة مهندسيها.

بعد ثماني سنوات أضاف تاج الملك ـ وهو خصم نظام الملك ـ قبة جميلة في مقابل قبة نظام الملك، كانت أصغر من الاولى ولكنها أقوى وأروع، ومزدانة بكتابات كوفية وتجصيص نفيس وقرمدة مليحة.

في العصر السلجوقي، كان الآجر يلعب دوراً أساسياً في زركشة وزخرفة الأبنية، إذ يمكن من خلال نحته وتصغيره، إخراجه، في أي شكل. والمسجد الجامع باصفهان يُعدّ نموذجاً بارزاً في الزخرفة بواسطة الآجر. وتُعدّ المنارات المدوّرة، المرحلة المتكاملة للزخرفة بالآجر. وفي هذه المرحلة أخذوا يزخرفون الحواشي الخارجية بالآجر، والمتن الداخلي بالقاشي(١٨).

الحُجر الشمالية والجنوبية الواقعة تحت القباب، الخالية من التلوين والمزينة بنقوش بارزة وتجصيص جميل، وغطاء من القاشي الملون المتألق فوق اسطح الجدران، تُعدّ من روائع الهندسة المعمارية في العصر السلجوقي(١٩).

هذا الطراز العام لبناء المسجد، الذي يتألف من اربعة اواوين مع مصلى ذي قبة، تم استخدامه في جميع المساجد الايرانية منذ العهد السلجوقي. والتزيين الذي أُضيف اليه عبارة عن: منارتين طويلتين شمعيتي الشكل فوق الزاويتين العلويتين للايوان الكائن أمام موضع الصلاة.

طبعاً ما يضفي الجاذبية الخاصة على هذه الأبنية من الناحية الفنية هو ما تمتاز به من زخرفة وتنميق. هذه التنميقات بدأت منذ القرن الرابع الهجري بواسطة رصّ الآجر على الجدار الخارجي للبناء ثم استبدلت هذه الطريقة بنقر وحك النقوش على السطح الضيق للملاط الواقع بين اجزاء الآجر، ثم انفصل الآجر عن هيكل البناء الأصلي وتحول الى قوالب صغيرة مجزءة ذات طابع جمالي تزين السطح الخارجي للبناء دون ان يكون لها من حيث الفن المعماري أي ارتباط بالهيكل الداخلي.

التزيين بواسطة الجص أصبح متداولاً منذ اواخر القرن الخامس الهجري بحيث اخذت تتكرر به تلك النقوش الحاصلة من استخدام الآجر في بعض الأحيان. وكانت تظهر نقوش نباتية او إسليمية(٢٠) لا صلة لها بالشكل الأصلي للبناء في بعض الأحيان.

ظهرت منذ عام ٤٩٤هـ مرحلة أكثر تكاملاً في اسلوب الزخرفة الذي خلقه الذوق الايراني في العصر السلجوقي وظلّ في صورة فنّ خاص بالايرانيين، وكان عبارة عن تقطيع قطع صغيرة من القاشي الشفاف البرّاق الى الوان وأشكال مختلفة، وإلصاقها ببعضها من اجل استحصال نقوش خاصة، ويطلق على هذا اللون من القاشي بـ «القاشي المعرّق». كانت الألوان مقتصرة في بادئ الأمر على الفيروزي واللازوردي، ثم أُضيف اليها الكحلي، والأبيض، والأسود، والارجواني، والاصفر.

القاشي الايراني الملوّن الذي صُنع في كاشان والري خلال القرن السادس الهجري، والذي كان يُزيَّن بنقوش زهرية ونباتية بالاسلوب الاسليمي والآيات القرآنية، كان يُضفي جمالاً خاصاً على المساجد أو قصور الملوك المسلمين التي يكره

فيها استخدام صور الحيوانات والأفراد وحتى الأشجار. وكان ذلك القاشي على شكل نجوم او صلبان وذا ألوان بارزة(٢١).

فنّ العصر السلجوقي لا يقتصر على تشييد المساجد وزخرفتها بالقاشي او الفسيفساء. فيؤلف صنع الأواني الفخارية الجميلة جزءاً آخر من فن ذلك العصر. فالآنية الفخارية كانت معروفة في ايران منذ اقدم العصور. فازدهر فن الفخار في خراسان أولاً لاسيما في سمرقند ونيشابور في عهد السامانيين، غير أنّ أهم انواعه ظهر في الري وكاشان خلال العصر السلجوقي وحتى القرن السابع الهجري(٢٢).

ومن تلك الاواني والأدوات الفخارية: الكؤوس، والجرار، والأصص المطلية بماء الذهب والألوان الاخرى، او تلك المطلية بالمينا السوداء والزرقاء والزرقاء الفاتحة، بينما لبعضها سبعة ألوان(٢٣).

كانت التماثيل الانسانية والحيوانية تُصنع في جميع تاريخ الفن الايراني ـ الاسلامي، لكنها لم تكن بهدف التماثيل، وانما كانت لها استخدامات. ومع ذلك وصلت الينا من العصر السلجوقي والمغولي تماثيل تُعدّ نماذج لهذا الفن(٢٤). فالتمثال الخزفي لعازف والمصنوع في القرن السابع الهجري، يدلل على انّ صناعة التماثيل الخزفية ذات المينا الزرقاء اللامعة، امر كان متداولاً آنذاك. واستخدام شتى الألوان كان يمنح الفنانين القابلية للبراعة في الرسوم والنقوش الدقيقة جداً لمواكب صيد السلطان أو مجالس استقباله العامة.

بعد الغزو المغولي، مال الفنانون الى التصاميم الفنية ذات الألوان الفاتحة والمضغوطة بدلاً من النقوش والرسوم الكبيرة والألوان الغامقة. وبذلك ظهر تفاوت في هذا الفن ونزع الصناعيون نحو الأواني الخزفية التي كانت سائدة في عصر يوآن ومينغ، ذات الألوان البيضاء والزرقاء. وأدت هذه النزعة ـ لاسيما خلال الفترة ٨ ـ ١١هـ ـ الى زوال فن الآنية الخزفية الايرانية الخاصة، ووقوعها تحت تأثير التصاميم والألوان في الشرق الأقصى والصين(٢٥).

الفنانون الايرانيون في العصر السلجوقي، فضلاً عن براعتهم في الخزف، كانوا

يعملون ايضاً في مجال الحرير والأقمشة المزركشة بالذهب، والقطع المعدنية. ومنذ مطلع القرن السادس الهجري، راح يُستخدم النحاس والفضة بكثرة في الصناعات المعدنية. ومنذ بداية القرن السابع الهجري، سادت في خراسان ولاسيما في هراة عملية الترصيع او التطعيم بالفضة والذهب، ثم انتقلت الى غرب ايران. وحينما هرب الصناعيون والفنيون خوفاً من بطش المغول، حملوا هذا الفن معهم الى الموصل، والعراق، والشام، ومصر.

في عصر سلاجقة ايران لم تكن صناعة الذهب متداولة كثيراً في ايران، غير انّ البرونز، والفضة والنحاس، كانت مستعملة في النحوت الجميلة لذلك العصر(٢٦).

على جرة برونزية منقّشة عائدة لعام ٦٠٠هـ، تُلاحظ نقوش لأزهار بالطريقة الإسليمية، فضلاً عن حيوانات، وعبارات بالخط الكوفي ونُقِر فوقها رأس رجل. وصُنعت في خراسان مبخرة برونزية على شكل أسد تعود لعام ٥٧٧هـ، وحُفِر عليها اسم الامير السلجوقي، وإسم صانعها، وتاريخ الصنع(٢٧).

بعد الغزو المغولي لايران، اخذت الفنون اليدوية الايرانية تميل نحو الانحطاط، ومع ذلك وصلت الى ايدينا من العهد التيموري نماذج رائعة من الصناعات المعدنية. كما لا نظير أيضاً للصناعات الفولاذية في العهد الصفوي لاسيما الانواع المشبكة منها.

في نهاية القرن الثامن الهجري ازدهرت حرفة نقر المعادن والتي ادت الى صناعة الجرار والمقالم المعدنية الجميلة جداً(٢٨).

في تلك الأثناء ظهر في ايران فن جميل ودقيق جداً يتمثل في تجميل النسخ الخطية بالمنمنمات الجميلة، ثم أخذ هذا الفن يزدهر شيئاً فشيئاً. وأقدم منمنمة موجودة، تعود الى نسخة خطية مصورة لوصيّة معدّة خلال ٤٧٥ـ٤٨٣هـ في جرجان.

الخط ينبغي ان يكون استمراراً لفن كتابة القرآن الكريم في صدر الاسلام.

والحروف العربية كانت تظهر في يد الخطاطين كمجموعة مرنة من المنحنيات المتلاحمة والأشكال الهندسية. وكان أبرز هؤلاء، من الايرانيين. وكان بين أنواع الخطّ، خطّان رئيسيان ـ وهما النستعليق، والمائل ـ من إبداع الخطاطين الايرانيين.

في القرن السادس الهجري ظهرت مدارس لتعليم الخط والرسم. وفي إحدى المخطوطات لكتابٍ في الأدوية ـ ينبغي ان تكون مترجمة عن اليونانية ـ صورة لطبيب منهمك في صناعة الأدوية لعلاج السعال.

فن تصوير وتذهيب النسخ الخطية كان سائداً في العالم الاسلامي في بادئ الأمر على يد كتّاب بارعين في التصاميم أيضاً، ثم سرعان ما استُخدم في الكتب غير الدينية مثل مقامات الحريري. فقامات الحريري التي كُتبت في حوالي عام ٤٩٣هـ، تم تصويرها بعد حوالي مائة عام.

بعد الغزو المغولي اتضح جلياً النفوذ الصيني في الفن الاسلامي لاسيما في منمنمات الكتب الخطية. والعناصر التي استُعيرت من فن الشرق الأقصى والصين كانت عبارة عن السحب المتعرجة، والجبال المخروطية الشكل، والأشجار القديمة المتشابكة، والحيوانات الأسطورية، والنيلوفر المائي من النوع الصيني، واللباس والأسلحة والدروع الصينية(٢٩).

منذ القرن السادس الهجري حينما رسخ السلطان علاء الدين كيقباد السلجوقي حكمه في آسيا الصغرى، حوّل عاصمته قونية الى مركز للفنانين والعلماء إنطلاقاً من كونه خطاطاً ورساماً ونجاراً، وشيّد فيها مساجد عظيمة، ومدارس جميلة، وأسواقاً، ومنازل للقوافل، ومستشفيات جيدة.

وبما انه كان يولي أهمية كبيرة لطرق النقل والاتصال، فقد شيد المنازل والخانات في طرق القوافل لاستقبالها، ومنها خان السلطان على الطريق الموصل بين قونية وعسكرية. وكانت لهذا الخان بوابة وفناء ومسجد صغير على قاعدة حجرية. وعلى جانبي الفناء، كانت توجد غرف للمسافرين مجهزة بحمام وبيطار ومخزن واصطبل. كما كانت توجد في كل خان مجموعة من العازفين للترفيه عن

النزلاء او لايقاظهم في الصباح.

بوابة خان السلطان شيدت على غرار ايوان المساجد الايرانية، ولازالت قائمة الى يومنا هذا. وهناك خطوط بارزة متوازية ومائلة منقوشة على أعمدة جانبي البوابة. مع وجود نقوش دقيقة جداً في كل جانب، ووجود أشكال مقرنسة من الجص في داخل نصف القبة الكائن في أعلى المدخل(٣٠).

ينبغي القول: مع انّ حكم اتراك آسيا الصغرى انفصل منذ القرن الخامس الهجري عن سلطة سلاجقة خراسان والعراق، غير انّ فنهم المعماري ظل على صلة بالفن المعماري الايراني والتجصيص المقرنس لبوابة خان السلطان، ذو جذور في فن المسجد الجامع باصفهان.

كان الفنانون الايرانيون يترددون على آسيا الصغرى، ووصل بعضهم الى قونية. ولاشك في انّ بينهم، كان بعض المختصين بصناعة القاشي، إذ عُثر في خرائب قصر علاء الدين السلجوقي عند ضفاف بحيرة قونية، على بعض القاشي الصقيل بالطريقة الايرانية، وعلى شكل نجمة عليها صورة لبعض الفرسان.

المغول الذين عملوا بغزوهم لايران على ايقاف المسار التكاملي للفنون التجميلية، بعثوا من جانب آخر عن جهل أو عمد، على انتقال هذا التقليد الفني الى آسيا الصغرى من خلال هرب اصحاب هذا الفن اليها.

تُعدّ مدرسة «سيرجلي»، اول بناء شُيِّد في عام ٦٤٠هـ، وازدانت جميع أسطح جدرانها بالقاشي المعرّق على يد فنان هارب من خراسان.

نفذ فن صناعة القاشي الايراني الى كثير من البلدان الاسلامية الاخرى، وانتشر هناك بحيث لم يقتصر التزيين به على الهيكل الأصلي للبناء كالقبة والأواوين وانما امتد ليشمل سائر المظاهر والأسطح الخارجية ايضاً.

طبعاً، فن القاشي المعرّق ـ أو الفسيفساء ـ الذي كان يتطلب جهداً كبيراً ونفقات باهضة، سرعان ما وجد بديلاً له. فمنذ اوائل القرن الحادي عشر الهجري، أخذ

أساتذة هذا الفن يقلدون هذه النقوش المسهبة، على القاشي الذي تم تثبيت شتى ألوان سطحه جميعاً في أتون ذي درجة حرارية متوسطة.

ورغم ان هذه الطريقة تتطلب جهداً ونفقات أقل، لكنها دليل ايضاً على تراجع فن صناعة القاشي، لأنّ هذا القاشي الملون فاقد للبريق الذي تتميز به تلك القطع الصغيرة التي توضع في الأتون بلون واحد وتُستخدم في فن التعريق(٣١).

اتساع جغرافيا العالم الاسلامي وتعدد وتنوع الحكومات، أمر أدى الى ظهور الخصوصية التالية وهي انه متى ما نزع الفن الى التراجع في جزء من هذا العالم، اتجه نحو التقدم في جزء آخر.

مع غزو المغول الوحشي لايران، كان السلطان المصري بيبرس يحتضن الفنانين والحاربين. وكانت حياته تتسم بالعظمة بحيث كان من الطبيعي ان يستخدم الفنانين. وكانت القاهرة عاصمته، أكبر بكثير من القاهرة التي كانت عاصمة الفاطميين، سيما وانّ جميع الفنانين والعلماء الهاربين من الغزو المغولي قد اتخذوا منها مأوى وحمىً.

السور الذي شيد بأمر صلاح الدين حول قصر الفاطميين، ألحق تلك المجموعة بالفسطاط. وبوابة القلعة التي شيدت بأمر من بيبرس على تل عال الى جانب ذلك السور، استُخدمت فيها صخور أهرام الجيزة الأثرية.

الترابط القائم بين بعض قصص ألف ليلة وليلة وبين ما يلاحظ في قصور القاهرة العظيمة في القرن السابع الهجري، لا يمنع تصور ان تكون بعض أساطير ذلك الكتاب قد اقتُبست من مصر في القرنين السابع والثامن الهجريين.

فن صناعة الأدوات المعدنية والنحت، لربما انتقل الى مصر وسوريا مع الهاربين اليها من الموصل. وكان ذلك الفن سائداً في القاهرة خلال القرنين السابع والثامن بحيث استلزم سوقاً خاصة لأصحاب هذه المهنة. وكانت تباع في تلك السوق شتى انواع المصنوعات المعدنية كالجرار، والأطباق، والمباخر المزينة الدقيقة. وتوجد من

ذلك العصر سلطانية برونزية منقوش عليها رجال يسقون الخمر، وعازفون، وجمل، وفيل، ومواكب صيد البط(٣٢).

في تلك الفترة ايضاً تجمع الزّجاجون الذين أُعجِب الصليبيون بروائعهم في هذا المجال وأقبلوا على شرائها في حلب ودمشق، فكانوا يزينون الأواني الزجاجية بماء الذهب والمينا البراقة، مستخدمين الألوان الأحمر والاصفر والأخضر والأزرق. وهناك جرّة بلورية مزينة بماء الذهب والمينا، منقوش عليها ميدان للحرب، من المحتمل انه يصور المصريين والمغول في معركة حربية.

فن التجليد الاسلامي بأشكاله الهندسية وكذلك بالزخرفة التي تظهر على جلود التجليد، استقطب فناني مصر وشمال أفريقيا، وذلك في وقت كان ينحسر فيه الخط الكوفي عن المخطوطات، ويخلي مكانه لخط النسخ الذي يتميز بانحناءات أكبر(٣٣).

طراز مباني المدارس الدينية والمساجد على أساس المخطط الذي وضعه صلاح الدين لمصر، كان تقليداً للعمارة السلجوقية في سوريا والتي لها جذور في الفن المعماري الايراني، لاسيما مدارس ومساجد اصفهان.

مدرسة القاهرة الكبيرة التي تعود لعهد السلطان حسين (القرن ٨ه)، كانت لها أبواب كبيرة ذات سقف ذي ألواح جصية مقرنسة. وشُيِّدت في جهات الفناء الأربع أواوين واسعة. وتنقسم الحجر المتداخلة التي يعيش ويدرّس فيها المعلمون الى أربعة أجنحة مستقلة، كل جناح منها، خاص بأحد المذاهب الاسلامية.

بما أنّ مصر كانت محلاً لتجمع فنّاني الشرق الأدنى، فقد تجمعت فيها الأفكار الفنية من سائر انحاء العالم الاسلامي وشكّلت ظاهرة رائعة للغاية. فيُلاحظ مثلاً في عنق جرّة بلورية نقش للعنقاء وهي في حالة الطيران. والعنقاء حيوان خاص بالأساطير الصينية. والصينيون يزينون أقمشتهم الحريرية والمزركشة بالذهب بنقوش العنقاء، والحيتان، والببغاوات، وأزهار النيلوفر والداودي، ويبعثونها الى الولايات المصرية. ثم اخذت تمتزج هذه النقوش بالكتابات العربية تدريجياً مؤدية

الى ظهور فن اسلامي جديد في هذا المضمار.

طبعاً ينبغي الالتفات الى ما يلي وهو ان الكثير من هذه النقوش والرسوم كالتنين، والعنقاء، والسحب المتراكمة وغيرها، قد أخذها المانويون من الصينيين ونقلوها الى ايران. ويمكن ان ندرك من خلال التلاحم الفني بين شرق وغرب الأراضي الواسعة الواقعة تحت سيطرة المغول، كيف كان باستطاعة اناس لم يشاهد العالم أشدَّ تدميراً منهم، ان يعملوا على بعث حياة جديدة في الفن الاسلامي !(٣٤).

غازان خان، سابع ايلخان مغولي (حكم ٦٩٤ـ٧٠٣هـ)، جعل عاصمته تبريز مركزاً للعلم والفن الاسلاميين. وكان قد أعلن إسلامه رسمياً، وشيّد في جنوبي تبريز مدينة حديثة أسس فيها مدارس دينية، ومكتبة، ومستشفى، وقصراً. وشيَّد وزيره رشيد الدين فضل الله الهمداني ـوكان من علماء زمانه ـ في الجانب الشرقي من تبريز مجمعاً بإسمه يشتمل على أجنحة ثقافية ودوراً عديدة لطلاب العلم، والرسامين، والخطاطين، والمختصين بالمنمنات، الأمر الذي أدى الى تقاطر فناني بين النهرين وايران على تبريز والمدن المحيطة بها مثل مراغة وسلطانية(٣٥).

ألّف رشيد الدين كتاب «جامع التواريخ»(٣٦)، وصلت الى ايدينا أجزاء منه مع صوره الأصلية. ويظهر في إحدى الصور الجنود المغول وهم يمتطون صهوات خيولهم الصغيرة. واستطاع الرسام من خلال استخدام شتى الألوان ان يصور تفاصيل أسلحة المقاتلين.

من أقدم المنمنات الايرانية الموجودة، صور رُسمت لكتاب «منافع الحيوان». وقد استُنسخ هذا الكتاب عام ٦٩٩هـ بأمر ايلخان المغول في مراغة. ويمكن ملاحظة تأثير الفن الصيني على الرسم الايراني الاسلامي، من خلال منمنات هذا الكتاب وكذلك صور إحدى النسخ النفيسة لشاهنامة الفردوسي التي استُنسخت في تبريز عام ٧٢٠هـ.

من صور هذا الكتاب الأخير، مراسم تشييع جنازة اسفنديار، والتي تُلاحظ فيها الطيور في حالة تحليق، والسحب مشتبكة، وهو ما يُعدّ من خصوصيات فن

الرسم الصيني، والتي تكشف عن تحرك الرسم الايراني نحو اسلوب جديد(٣٧).

وفي الصور التي رُسمت لشاهنامة اصغر في شيراز عام ٧٤٢هـ، نلاحظ تقلص نفوذ الفن الصيني لأنّ فارس وشيراز كانتا تخضعان آنـذاك لحكـم أُسرة ايـنجو المستقلة عن حكومة ايلخانيي تبريز.

صناعة الخزف أو الفخار الايرانية، متأثرة بـصناعة الخـزف الصـينية أيـضاً. فالخزفيون قد انطلقوا لايجاد تصاميم حرة وذات انحناءات كبيرة بدلاً من الطريقة السلجوقية.

وتُلاحظ في الرسومات الكائنة على الخزف الايـراني في العـصر الايـلخاني، أزهار النيلوفر المائية التي ترمز الى الصين، لاسيما خان باليغ (= بكـين) آنـذاك، والسحب المتشابكة، والطيور المحلقة، وأناس يرتدون الزي المـغولي. وهـذا كـله لدليل على تأثير فن الخزف الصيني. الألوان معظمها كانت رقيقة وشاحبة، وتشمل الأسـود، والفـيروزي، والارجـواني، والأزرق، والتي تـبدو سـاحرة في القـاشي الجداري.

المحراب الرائع جداً للمسجد الجامع باصفهان الذي شُيِّد بأمر اولجاتيو، شقيق وخليفة غـازان (٧١٦ ـ ٧٣٦هـ)، يُـعدّ بـنقوش الأزهـار والأشكـال الهـندسية بالاسلوب العربي والعبارات القرآنية في اطرافه، أحد روائع الفن المعماري ـ لاسيما الزخرفة الجصية ـ في العهد الايلخاني.

ما كادت تنجح الجهود التي بذلها العلماء الايرانيون والاسلاميون من اجل ايجاد الروح المدنية لدى ابناء المغول في العصر الايلخاني، حتى تعرض الحكم المـغولي لمعارضات داخلية ادت الى تقويضه. ثم استولى تيمورلنك على ايران، وهو المغولي الذي تذكّر خرائب طوس وكسرات القاشي المتناثرة على الأرض، بالأيام المرعبة التي شن فيها غزوه الهمجي(٣٨). فـهجماته الوحشـية اجـتاحت ايـران، والهـند، وسوريا، ومصر، وآسيا الصغرى، وبات هناك شعور بأنهـا ستقضي عـلى ثـقافة الشرق، وتحرق فنونه بنارها وبالدماء التي أراقتها. ولكن لم يسـتمر هـذا الأمـر

طويلاً، إذ سرعان ما انشبت المنية أظفارها بتيمورلنك، فانطلق ابناؤه وأحفاده لاسيما شاهرخ، وبايسنقر، والغ بيك، وسلطان حسين بايقرا ـالذين ورثوا مدينتي هراة وسمرقند الغنيتين الآهلتين بالسكان ـ لتشييد المدارس، والمساجد، والمكتبات والمدارس الفنية، لاسيما تلك الفئة من ابناء تيمورلنك التي تحمل اسم «مغول الهند العظماء»، والذين عملوا على خلق آثار فنية كبيرة في شتى الفنون كالهندسة المعمارية، وصناعة القاشي، والرسم على الرخام، والمنمنمات.

في القرن الثامن الهجري (القرن ١٤م)، كانت الأندلس ـوهي جزء صغير من العالم الاسلامي ـ من البلدان القليلة التي ظلّت في مأمن من التدمير والمذابح التيمورية. لكنها خرجت من أيدي المسلمين في نهاية القرن الخامس عشر الميلادي. ومع ذلك فقد ازدان هذا المركز الصغير للحكم الاسلامي، في السنوات الأخيرة من عمره بفنون جميلة جداً. فكانت غرناطة ـهذه المدينة الجبلية التي يسميها العرب بالكأس الزمردية(٣٩) ـ تفتخر بقصر الحمراء الذي شيده بنو نصر. فحينما فتح محمد بن الأحمر ـ اول ملوك سلالة بني نصر او بني الأحمر ـ غرناطة عام ٦٣٦هـ/١٢٣٨م، شيّد قصره على صخرة في جزء من جبل عظيم، ثم اضاف كل ملك من ملوكها أجزاء الى القصر الأصلي، ومنهم محمد الخامس الذي جعل الحمراء في صورة رائعة جداً وذلك في القرن الثامن الهجري، ولا زال قائماً الى اليوم. وكانت ابراج وأسوار الحمراء تحيط بمدينة القصبة.

كان رعايا السلطان يدخلون الى القصر من باب العدالة لرفع الشكاوى والمظالم إليه، ويجتازون خلال ذلك فناءً فيه مسجد، ثم ينتهي بهم المطاف الى بهو لمجلس السلطنة. ولا زال ذلك البهو الكثير الاسطوانات قائماً الى يومنا هذا، وتم تجديد القاشي الملون وتجصيصه.

السفراء ومرافقوهم كان يتم استقبالهم في بهو آخر أعظم من البهو الاول. وكان أمامه حوض ماء مستطيل طويل يعكس اساطين وطيقان ايوان البهو. وكانت نوافذه مغطاة بزجاج ملون، بينما كانت تتدلى قناديل بلورية معلقة بسلاسل من

السقف المزخرف المجصص. وكان ذلك البهو مفروشاً بالسجاد النفيس، وجدرانه مزدانة بالقاشي الصقيل البراق، والقوالب الجصية الذهبية والحمراء والخضراء. كان في الجزء الآخر من القصر ـ والذي كان يقيم فيه السلطان مع أسرته ـ فناء تحيط به غرف عديدة. وفي وسط ذلك الفناء فوارات وحوض حجري على ظهر اثني عشر أسداً، تجري من جهاته الأربع، أربعة انهار تعبيراً عن أنهار الجنة الأربعة، (الماء، والخمر، واللبن، والعسل). وقد تزيّن سطح الجدران المحيطة بالفناء بالألواح الكلسية الظريفة.

في هذا القصر يمكن مشاهدة أحدث وآخر إبداعات فن القرنسة الذي بدأ في ايران وانتقل منها الى آسيا الصغرى ومصر. وكانت مواده الانشائية عبارة عن الحجارة والآجر. لكنه راح يُستخدم في القرن السادس الهجري على يد الفنيين بمدينة فاس المغربية في فجوة القبة وبواسطة الجص. أي أنه اكتسب الطابع التزييني، فأخذ معماريو قصر الحمراء هذا الطابع، وجعلوه أكثر تطوراً وكمالاً. ولذلك تقول السيدة برايس: القبة المقرنسة الشبيهة بالنجمة للغرفة الجنوبية لساحة الأسود في قصر الحمراء، تختلف عن القرنسة الايرانية في انّ التقسيمات الصغيرة بمئات الأشكال المنشورية المعلقة بها، توحي للمشاهد بحالة اللا أمن، بينما توجب القرنسة الايرانية بساطة وقوة البناء، وتنقل ذلك الى المشاهد(٤٠).

تقريباً في تلك الفترة التي كان يشيّد فيها قصر الحمراء، كانت تشيد مدرسة السلطان حسين بالقاهرة، ولكن بمعمارية مختلفة. كان لتلك المدرسة فناء رباعي، في مركزه حوض، وعلى كل جانب من جوانب الفناء الأربعة بهو ذو سقف قوسي، يتصل بالفناء عن طريق بوابة مرتفعة وعريضة.

البهو الذي باتجاه القبلة، كان أكبر من الثلاث الاخرى وبمثابة المصلّى الأصلي للقصر. ويرى بعض الفنانين انّ الأبعاد الكبرى لهذا البهو، تمثل انعكاساً لعمارة القصور الساسانية، بينما تصميمه العام، عبارة عن تصميم تركي. ذلك الجانب من مدرسة السلطان حسين الذي يواجه القبلة، يتصل بمقبرة السلطان، ويُعدّ بناؤه

المكعب وقبته، تقليداً للطراز البيزنطي.

جمال القصور الاسلامية، كان لديه تأثير كبير على المهندسين المعماريين المسيحيين في اسبانيا. فكان الملوك المسيحيون في المدن الاسبانية يستخدمون الفنيين المسلمين في البناء وفق الطراز الاسلامي. وبما انهم تطبّعوا على البيوت ذات الفناء، فقد نقلوا هذا الاسلوب الى أمريكا.

خزفيو غرناطة الذين تعلموا فن صناعة الخزف الشفاف من المصريين، كانوا يمزجون اللون الأزرق الذي يميل اليه المسلمون، باللون الذهبي، فاستعملوا هذا اللون المركب مع القاشي الجميل جداً في قصر الحمراء وبيوت الأعيان. والسلطانيات الخزفية الشفافة الجميلة في الأندلس، تركت تأثيراً كبيراً على الآنية الخزفية الايطالية في القرن الميلادي الخامس عشر.

الجزء الآخر من رصيد غرناطة الفني، تمثل في الأقمشة الحريرية والمزركشة بالذهب، والتي كانت مزدانة بالخطوط المتشابكة والأشكال الهندسية والنقوش.

تأثير الفن الصيني الذي انتقل الى غرب البلدان الاسلامية بواسطة المغول، لا ينبغي تجاهله في الآثار الفنية لمسلمي بلاد الأندلس. وكان سلاطين بني نصر يشجعون على ذلك النوع من المنمنمات الذي ظهر في غرناطة(٤١).

ورغم ما تعرضت له ايران من دمار وقتل ونهب في عهد التيموريين، فقد اتخذ تيمور من الفن طريقاً للتطور. ولا زالت بعض مباني عهد تيمور قائمة في سمرقند مثل مقبرة شاه زند. قبر تيمور في خارج تلك المقبرة، يتألف من مبنى مثمن وقبّة عالية زرقاء. وقد ازدان ظاهر ذلك المبنى بزينة بسيطة، ونقوش هندسية، وقرمد لمّاع، وعبارات بالخط الكوفي حول اسطوانة قاعدة القبة باللون الأسود والأبيض، والقبّة ذات اخاديد، ومكسوة بالقاشي الصقيل اللماع. وقد وُضع حجر أخضر غامض على قبر تيمور في داخل ذلك المبنى.

شاهرخ ابن تيمور، نقل العاصمة من سمرقند الى هراة، وانبرى لترميم الخرائب

التي أحدثها ابوه. وشيدت زوجة شاهرخ التي تسمى «جـوهر شـاد»، مسـجداً بإسمها الى جانب ضريح الامام الرضا ﷺ، كانت قبته الفيروزية تتألق في سماء فن ذلك العصر.

في عهد شاهرخ والملوك الذين أتوا من بعده، بلغ فنّ صناعة الفسيفساء مع القاشي الصغير الصقيل الملون الذي صُنع في مشهد واصفهان، ذروته.

كما يُعدّ عصر التيموريين ـ لاسيما عهد شاهرخ وبايسنقر ـ عصراً ذهـبياً لفـن إعداد الكتب الخطية النفيسة. كما لا نظير لفن التجليد، والخط، والتصوير في هذا العصر، في العصور التالية(٤٢).

الرسامون ابتدعوا في المنمنمات اسلوباً عُرِف بمذهب هراة، ثم راح يُـقتدى بـه على مدى عدة أجيال. والمنمنمات بطريقة هراة، تختلف اختلافاً كاملاً عن تلك التي كانت بطريقة بغداد وشيراز. فالمنمنمات بالطريقة الأخيرة في القرنين الثامن والتاسع الهجريين، متأثرة كثيراً بالفن الصيني في العهد الايلخاني، وتولي اهتماماً أكبر نحـو المناظر وأشكال الحيوانات وتفاصيل الطبيعة. وتجلى هذا الاسلوب الجديد الجذاب في المجالس التي رسمـها الفنان البغدادي ـ جنيد ـ عام ٧٩٩هـ للمنظومة الغـرامية خسرو وشيرين التي أنشدها النظامي. واصبحت إبداعات هذا الفنان البـغدادي مثالاً لأتباعه، ودفعتهم لرسم الرسوم الصغيرة على السجاد والقـاشي واللـباس، ضمن أرضية من الأشجار والأزهار وقد قال مؤرخ للفن انّ الايرانيين قد تعلقوا بها في أرضهم الجافة القليلة المياه(٤٣).

بعد شاهرخ، اصبح مـذهب هـراة فـعالاً. فـاستدعى بـايسنقر مـيرزا ـ ابـن شاهرخ ـ وكان اميراً محباً للفن وهادئاً، أربـعين شـخصاً مـن أفـضل الرسـامين الايـرانـيين لصـناعة مـنمنمات لمخـطوطات مكـتبته. وتُـعدّ الشـاهنامة المـعروفة بالبايسنقرية التي انتهى العمل من منمنماتها عام ٨٣٣هـ، أشهر الآثار التي ظهرت بفضل اهتمامه بهذا الفن.

كانت التصاميم في مدرسة هراة صـغيرة عـلى العكس ممـا كـان مـتداولاً في

المدرسة البغدادية، ولم تكن صور الناس في ضخامة تلك الصور التي عُرِفت بها منمنمات هذه المدرسة. وتوصل الفنانون الشيرازيون الى اسلوب جديد في عهد أتراك دولتي الخروف الأسود والخروف الأبيض، عُرف بالاسلوب التركماني.

في أواخر القرن التاسع الهجري، وُلد طفل يدعى بهزاد، وحينما كبر عمل في بلاط السلطان حسين بايقرا في هراة. ولم يمر وقت طويل حتى خلد إسمه في الرسم الايراني.

كمال الدين بهزاد، اتخذ اسلوباً جديداً انبرى فيه لوصف التفاصيل الحقيقية للحياة اليومية، فابتدع للمرة الاولى رسوماً من قبيل: سُكْر رجال البلاط، وأعمال البستانيين، ومراسم تشييع الجنازة في المقبرة، وإعداد وسائل الضيافة، وغيرها. وظهرت أروع انماط المنمنمات في بداية القرن العاشر الهجري ابان عهد طهماسب الصفوي في تبريز، وقزوين، ومشهد، والتي تميزت بأجمل طرق التلوين مع نماذج ناطقة للحياة اليومية للايرانيين(٤٤).

رسم بهزاد منمنمات رائعة لخمسة النظامي، لاسيما لليلى والمجنون. وقد اشتهر الى درجة بحيث اخذ الفنانون الآخرون يميلون لإدراج إسمه تحت آثارهم.

نلاحظ في رسومه، انه رسم الأشخاص والوجوه وقد ازدانت بالألوان الأخضر والأزرق والنارنجي والأصفر. وكان رائعاً جداً في تصوير ميادين القتال واشتهر في هذا المضمار. والميادين التي كان يرسمها، كانت جميلة وفائضة بالحركة واللون، بحيث طغى هذا الجانب على المأساة الناشئة عن القتل.

المناطق التي حكمها الاتراك العثمانيون في آسيا الصغرى، كانت مظهراً آخر من مظاهر بروز الفنون الإسلامية. فهؤلاء وبعد استقرارهم في اراضي آسيا الصغرى، انبروا لتشييد نوع آخر من المساجد يُعدّ مزيجاً من شكل المدرسة السلجوقية والكنيسة المقببة البيزنطية. والحقيقة انّ تأثير «آيا صوفيا» التي كانت كنيسة اولاً ثم اصبحت مسجداً، كان كبيراً جداً على نفسياتهم بحيث إنعكس ذلك على الكثير من المساجد التي شيدت في مدينة القسطنطينية وسائر مدن الامبراطورية العثمانية

الاخرى، منذ نهاية القرن التاسع الهجري فما بعد.

أعظم تلك المساجد وأكبرها هو مسجد السلطان أحمد الأول الذي شُيِّد خلال الفترة ١٦٠٩ ـ ١٦١٦م، والذي يبدو انّ تصميمه عين تصميم آياصوفيا ولكنه أكثر تنظيماً وذو شكل رباعي كامل. يتألف هذا المسجد من قبة أصلية تحيط بها أربعة أنصاف قباب، كما أُضيفت في زواياه الأربع، أربع قباب صغيرة الى جانب المنارات الجانبية. والسقف الشبيه بالقبة الذي يتألف من عدد من القباب وانصاف القباب الصغيرة والكبيرة، يبدو كأنّه مؤلف من عدة طبقات. ويحظى الصعود التدريجي المتوالي للقباب بمنطق رياضي ودقة هندسية، بحيث يظهر منظره الخارجي اكثر انسجاماً وأروع بكثير من آيا صوفية(٤٥).

مسجد السليمانية الذي شُيِّد بناءً على امر السلطان العثماني سليمان القانوني، ووضع تصميمه سنان باشا، يُعدّ نموذجاً آخر من نماذج فن العمارة الاسلامي. يقع حرمه تحت قبة كبيرة وعالية تحيط بها منائر أصغر. وقد مزج سنان باشا في هذا المسجد التقليد المعماري العثماني بالرسوم السلجوقية والفراغ الواقع تحت قبة هذا المسجد أكبر من الفراغ الواقع تحت قبة آيا صوفيا. والزجاج الملون للنوافذ المحيطة بالقبة لم يدع أية زاوية مظلمة.

سنان باشا الذي فرغ من تشييد مسجد السليمانية في عام ٩٦٨هـ، شيد مسجداً آخر بإسم «رستم باشا» بين اسواق وأرصفة قرن الذهب، الذي يمتاز ـ فضلاً عن معماريته الجميلة ـ بزخرفة خاصة. فالفسيفساء المزخرف ذو الألوان الأزرق والفيروزي، والبرتقالي، يكسو الجدران وأعمدة سقف المسجد. والمحراب مزين بالقاشي المزدان بصور أنواع الأزهار التي تسر الناظرين. ويبدو أنّ ما يربو على أربعين نوعاً من الزنابق قد رُسم في قاشي هذا المسجد.

خلال بناء هذا المسجد كانت صناعة الخزف والقاشي، بلغت ذروتها عند الأتراك. وأخذوا يستخدمون ـ بدلاً من الطريقة القديمة ـ القاشي المربع ذا الألوان الفاتحة والصقيلة اللماعة. وكانوا يزينون الكؤوس والصحون وقناديل المسجد

بنقوش الأزهار والنباتات.

القصر الذي بدأ السلطان محمد الفاتح بتشييده، كان في عهد سليمان القانوني بحجم مدينة صغيرة، وكان ذا ساحات أربع وعدة أبواب. وكان عرش السلطان الذهبي يقع في نهاية الساحة بعد باب السعادة، بينما يقع الجناح الداخلي من القصر خلف عرش السلطان. وكان لا يحق للضيوف الدخول الى هذا الجناح. وشيّدت في الساحة الرابعة ـ وكانت مرتفعة ـ بعض الشقق التي يمكن من خلالها مشاهدة البسفور وقرن الذهب.

الثوب الذي يعود للسطان بايزيد الثاني (القرن ١٠ هـ)، مزركش بزركشة شبيهة بنقوش القاشي. وكان الحرير والمخمل العثمانيان لهما زبائن في اوربا خلال القرن الثامن الهجري. كما سحر السجّاد العثماني أعين الاوربيين لاسيما الايطاليين. وكان السجاد العثماني يُحاك باسلوب وتلوين السجاد السلجوقي، عدا انّ نقوشه الهندسية أعقد وأشد تراكماً، مع استخدام الزخرفة الزهرية في الحواشي بدلاً من الكتابة الكوفية.

سجاد الأناضول، متأثر كثيراً بالنقوش المتداولة في ايران، لاسيما السجاد النفيس الذي كان يُحاك لقصور السلاطين العثمانيين، حيث كانت تُستخدم العقدة الايرانية بدلاً من العقدة التركية، كي تبدو السجادة ذات طبيعة واحدة ومخملية. وهناك نوع آخر من السجاد كان يُزيَّن بنقش المحراب، ويكثر وجوده بين سجاد قصر السلطان العثماني.

ذلك القصر الذي كان يُدعى بالـ «سراي»، كان قد تحول الى مركز للمهنيين والفنانين الذين كان يُلاحَظ بينهم الخطاطون البارعون. وكانت فنونهم تتجلى غالباً في الطغراءات التي تعلو أوامر السلطان العثماني.

كان سليمان القانوني قد أمر بصناعة منمنمات جميلة لمخطوطات مكتبته. ويُلاحَظ فيها تأثير الرسامين والمنمنمين الايرانيين بشكل واضح. وكان أحد هؤلاء العاملين في بلاط سليمان القانوني، ويدعى «عثمان»، قد رسم منمنمات جزءين من تاريخ

حروب السلطان سليمان.

حينما قبض اسماعيل الصفوي على زمام الامور في عام ٩٠٧هـ، ظهر حكم وطني في ايران. وأمضى إسماعيل معظم اوقاته لاخماد التمردات الداخلية والجهاد من أجل جعل المذهب الشيعي مذهباً رسمياً. غير انّ ابنه «طهماسب» الذي خلف أباه وهو شاب، كان يميل نحو الفن لاسيما الرسم، والخط. وبما انه كان يهوى ركوب الحمير أيضاً، فقد قال الشاعر المعروف بـ«بوق العشق» في وصف زمانه: لقد ترقّى بدون تكلف: الكاتب، والرسام، والقزويني، والحمار!

إثنان من الفنانين الايرانيين المعروفين ـوهما بهزاد، وسلطان محمد نغارغرـ عاصرا هذا الملك الصفوي. قدم بهزاد في عهد الاوزبك من هراة الى تبريز في أيام اسماعيل الصفوي، فتولى منصب امين المكتبة السلطانية ورئيس الخطاطين والمجلدين.

بفعل منافسة الشاه إسماعيل الصفوي لبايسنقر الذي أعدّ نسخة ثمينة للشاهنامة وقد زيّنها بالصور والمنمنمات، أمر بإعداد شاهنامة طهماسبية ذات صور ومنمنمات عالية(٤٦). وتمّ ايضاً إعداد نسخة نفيسة من منظومات الشاعر نظامي الخمس لطهماسب. والأشخاص الذين ظهروا في منمنمات هذه النسخة، ذوو أجسام نحيفة ويرتدون أثواباً بلاطية فاخرةً وعلى رؤوسهم العمائم بالطريقة الصفوية.

أُعدت نسخة اخرى من أشعار نظامي للمكتبة السلطانية، ساهم في اعدادها سلطان محمد نغارغر ـصديق طهماسبـ من خلال رسم منمنمة سباحة شيرين في بركة ماء. وقد نهج سلطان محمد نهجاً قديماً في تصوير العاشقين خسرو وشيرين، غير انّ تصويره للطبيعة التي حولها، يحمل طابع التجديد.

في هذا العصر، حظي تجليد الكتب بظرافة فنية خاصة. وكان الرسامون يرسمون على غلاف الكتب الأزهار والطيور والمناظر الطبيعية من خلال استخدام العبارات الفارسية. وكان التجليد بالجلود في العصر الصفوي ـلاسيما في عهد طهماسبـ متأثراً بفن فناني هراة(٤٧). ويبدو انّ المصممين لتصاميم غلاف الكتب،

هم أنفسهم الذين خلقوا تصاميم السجاد.

من الواضح انّ صناعة السجاد كانت متداولة في الشرق الأدنى ـ لاسيما ايران ـ منذ القرن الخامس قبل الميلاد. فنفوذ الماء الى داخل قبر أحد ملوك القرن الخامس قبل الميلاد في سيبريا الجنوبية وتحويله الى جليد أبدي، استطاع الحفاظ على سجادة صوفية طولها متران وعرضها ١٨٣ سم بشكل إعجازي. فالحصول على هذا الأثر الموغل في القدم في مثل هذا المكان النائي لدليل واضح على انّ السجاد الايراني كان يُصدَّر الى أقصى البقاع كبضاعة نفيسة وقيّمة(٤٨).

مع هذا كله، سادت حياكة شتى انواع السجاد بأعداد وفيرة وبطريقة متتالية، منذ القرن السابع الهجري، وتم الحصول على مجاميع كاملة منها في المساجد السلجوقية الكبيرة في قونية وسائر المدن الاخرى.

التطور في حياكة السجاد الايراني، حدث حينما استخدم حائكو السجاد في البلاد الصفوي، نفس التركيب العام للنسخ الخطية والذي كان عبارة عن اترجة كبيرة في المركز مع اربعة ارباع إترجات في زوايا السجادة الأربع. وتلاحظ اربع مجاميع متميزة من النقوش الطومارية والإسليمية المتراكبة، حيث يحصل من تراكبها وانعكاساتها المتشابكة، تصميم دقيق متراكم.

تلوين السجاد أصبح غنياً منذ ذلك الحين ومن خلال ايجاد تضاد رائع بين الأترجة وألوان الخلفية والحاشية. فأخذت تضاف تدريجياً هياكل الناس والملائكة ومشاهد من صيد الشاه ومجالس منظومات النظامي الغرامية، الى متن السجادة أو الى داخل اترجات الحاشية.

الأمر الجدير بالذكر هو انّ هذه النقوش والنقوش المتناثرة والاسليمية ذات الأزهار الكثيرة، المستخدمة في زركشة السجاد، مستلهمة جميعاً من الطبيعة.

يقال انّ «طهماسب» شيّد في بلاطه مصنعاً للسجاد، وكان ذا رغبة في وضع تصاميمه. وقد حيكت في العصر الصفوي أجود أنواع السجاد الايراني لإهدائه الى

المساجد والمقابر والمراكز المقدسة. ومنها سجادة لا زالت باقية الى اليوم، أُهديت لمقبرة الشيخ صفي، وتقول كريستين برايس التي رأتها انّ أرضيتها الزرقاء الغامقة اشبه بجنة الفردوس، ذات أزهار وأغصان متشابكة وقد ظهرت فيما بينهـا اترجة ذهبية كبيرة تحيط بها اترجات أصغر. وفي كل جانب منها قنديل مسجدي يعبّر عن الحالة القدسية للسجادة. وحواشي تلك السجادة ذات ارضية زرقاء غامقة مع تصاميم عربية حمراء وخضراء وصفراء.

هذه السجادة او تصميمها، من عمل مقصود الكاشاني. وتم الانتهاء من حياكتها في عام ٩٤٦هـ(١٥٤٠م)، وتوجد حالياً في متحف لندن(٤٩).

سجاد العصر الصفوي كان معظمه يُحاك من الصوف. اما في عهد الشاه عباس الكبير، فقد كان يحاك في بعض الأحيان من الحرير، وقد يُزركش احياناً بالأشرطة الذهبية والفضية، التي كانت تزيد من تشعشع الألوان.

كانت معظم النقوش عبارة عن اراضي صيد او اترجات، وقد يُمزج بين هذين الاثنين، وهذا ما يلاحظ في جزء من سجادة حريرية ينبغي ان تكون من صـنع مدينة اردبيل.

ناحية القفقاس استعارت بـعض نـقوش السـجاد الايـراني واسـتخدمتها في تصاميم تظهر فيها أشكال الأزهار والنباتات مع الحيوانات، وعُرِف أحـد تـلك التصاميم بنقش التنّين.

انتشرت حياكة السـجاد في مـصر، وأسـبانيا، وآسـيا الوسـطى بـعد ايـران والقفقاس، لكنها لم تحظ بأهمية كبيرة. وكان هناك إقبال على الأقمشة الايـرانـية الحريرية والمطرزة بالخيوط الذهبية في العصر الصفوي من قبل الاوربيين. وكانت ارضية تلك التصاميم عبارة عن ازهـار غـالباً وحـيوانـات او انـاس في بـعض الأحيان(٥٠).

يتميز الشاه عباس الكبير عن سائر الملوك الصفويين. فقد بلغ بالامبراطورية

الصفوية الذروة في الازدهار، ومع ما كان يتمتع به من شجاعة لا نظير لها، كان يحب الفن ويشجع عليه، بل انّ مدينة اصفهان قد صُنعت على يديه. فالميادين، والمساجد، والقصور، والأسواق، والحدائق التي أوجدها في اصفهان الجديدة (الى الجنوب الغربي من اصفهان القديمة)، هي التي جعلت من اصفهان، نصف العالم. ولم تكن قبل ذلك سوى مجموعة من الأبنية المؤلفة من مراكز دينية، وتربوية، واجتماعية، او موقوفات خيرية تأسست بجهود الحكام المغول.

ويبدو أنّ المغول كانوا يشيدون تلك المباني بدون اعتماد نظام خاص، فكانوا يبنون في اي موضع من المدينة يرونه مناسباً لهم، ولم يبق من تلك المباني شيء في يومنا هذا.

اما في عهد الشاه عباس فقد أُعدّت خريطة منطقية للأعمال العمرانية في المدينة. فتأسس في بادئ الأمر ميدان كبير بإسم «ميدان نقش جهان» ـاي ميدان نقش العالم ـ ثم شيد في كل ضلع من أضلاعه الأربع مبنى ضخم، بحيث يظهر التصميم العام انعكاساً لمبنى ذي أربعة أواوين كبيرة جداً، وهو ما لا سابقة له في فن العمارة الايراني منذ القدم والى ذلك اليوم.

المباني الأربعة الرئيسة كانت: مسجد الشاه، ومسجد الشيخ لطف الله، ومدخل سوق القيصرية، وعمارة عالي قابو(٥١).

ميدان الشاه الذي يقع في قلب المدينة ويبلغ طوله نحو ٥٠٠م، كان سوقاً، كما كان ميداناً للعبة الكرة والصولجان، ورمي السهام. يحيط بأطراف الميدان مبنى مؤلف من طابقين: الطابق الأسفل عبارة عن حوانيت كان يعمل فيها الحدادون، والنحاتون، والحرفيون.

في الجانب الشرقي من الميدان، يقع مسجد الشيخ لطف الله (١٠١٢هـ/١٦٠٣م) وهو مسجد جميل يتميز بفن معماري بسيط وأخاذ. كما انّ القاشي المستخدم في حرم المسجد وداخل القبة، لا يصل الى روعته القاشي الصقيل المستخدم في المباني المماثلة.

النقش الخارجي للقبة عبارة عن زخرفة زهرية على أرضية صفراء برتقالية. وكتابات القبة مكتوبة من الداخل بالخط العربي وبلون ابيض على أرضية زرقاء غامقة.

مسجد الشاه بإصفهان أكبر من مسجد الشيخ لطف الله ولديه فناء في الوسط، وعظمة هذا المسجد تملأ العين.

في الجانب الغربي من الميدان يقع قصر عالي قابو المؤلف من ستة طوابق. في الطابق الرابع منه ايوان كثير الأعمدة لجلوس الشاه ورؤية الألعاب والاحتفالات، ولسقف الغرف الواح كلسية ذات نقوش حمراء وزرقاء. وفي ظهر هذا القصر يقع المبنى المعروف بـ «چهل ستون» ـ اي الأعمدة الأربعون ـ والذي يتميز بجمال وهيبة خاصتين. كما أحدث الشاه عباس في مركز المدينة شارعاً عريضاً ساحراً يدعى «چهار باغ» ـ أي البساتين الأربعة ـ مع عدة صفوف من أشجار الدلب والتي تنتهي بجسر «سي وسه پل» ـ اي الثلاثة والثلاثون جسراً ـ أو جسر «الله ورديخان».

لربما لـ «جانسن»(١) الحق في أن يعتبر مطلع القرن الحادي عشر الهجري / النصف الاول من القرن السابع عشر الميلادي، آخر مراحل ازدهار النبوغ الاسلامي في عالم العمارة، إذ في تلك البرهة الزمنية ظهرت ثلاث روائع فنية في العالم الإسلامي: مجموعة أبنية ميدان الشاه باصفهان في ايران، وضريح تاج محل في الهند، ومسجد السلطان أحمد الأول في الدولة العثمانية(٥٢).

في نهاية عهد طهماسب الصفوي، انصرف فنانو المنمنمات نحو الرسوم الصغيرة المفردة وتصوير مشاهد من حياة الشعراء والقرويين ورجال الدين ورجال البلاط، بدلاً من مشاهد الحياة الارستقراطية الموسعة وتصوير كتب الشاه ورجال البلاط الثمينة، كي يُتاح لهم وضعها في مجموعة واحدة مع نماذج خطوط كبار الخطاطين.

---

(1) Jansen

وتم في هذه الآثار اقتباس وجه واحد او اثنين، من بين التراكيب القديمة السابقة، ورسم هيكل الانسان أكبر مما كان متداولاً في الرسوم السابقة.

سادت في اصفهان ابان عهد الشاه عباس الصفوي، رسوم واحد او اثنين من الرسامين البارزين، وحظيت هذه الرسوم باهتمام العامة. وعُدّ «آقا رضا»، و «رضا عباسي» رائدين لهذا الاسلوب الفني. ويُعدّ «رضا عباسي» أشهر فناني هذا الاسلوب، حيث يُحسب على بلاط الشاه عباس. وسرعان ما اصبحت أعماله مثالاً للفنانين المعاصرين له والذين أتوا من بعده في الرسوم على الجدران والقاشي. وترجع اليه الكثير من الآثار الجدارية على طيقان «چهار باغ» اصفهان.

«معين مصور»، فنان شهير آخر ظهر في الربع الأول من القرن الحادي عشر الهجري، واشتهر بشكل خاص في تصويره للمواضيع الاسطورية والتاريخية. ومع ذلك وكما يقول «شاردن» توفي الشاه عباس، وتوقفت ايران الصفوية عن التقدم، غير انّ الفكر والفن الايرانيين اللذين انتشرا الى غرب ايران وشرقها، استمرا في حياتهما(٥٣).

في الهند، وضع «بابر ميرزا» ـحفيد تيمورلنك ـ حجر الأساس لإمبراطورية عظيمة. وبما انّه كان يتميز بروح القتال وحبّ الفن، فقد حمل معه الى الهند أحلام مباني سمرقند العظيمة والفنون الجميلة في عصر أبناء تيمور، فظهر عن ذلك اسلوب جديد يعرف بالاسلوب المغولي الهندي.

ورغم انّ مؤسس سلالة المغول الامبراطورية في الهند، لم يكن لديه الوقت الكافي من اجل الاشتغال بالفن، إلّا انه جمع بعض آثار مدرسة هراة لاسيما أعمال بهزاد.

ابنه همايون الذي ورث عن ابيه حب الفن، إنكسر عام ٩٥١هـ أمام شيرشاه الأفغاني، فاضطر للهرب الى ايران والاحتماء بالبلاط الصفوي. فوفرت له إقامته لمدة عام واحد في ايران، فرصة التعرف على أرباب الفن. وحينما عاد الى الهند اصطحب معه بعض هؤلاء الفنانين، الأمر الذي أدى الى عودة الحياة الثقافية

والفنية الى الهند.

والحقيقة هي انّ اسلوب الرسم المغولي في الهند، انبثق من قلب ذلك الامتزاج للرسمين الايراني والهندي. فكان «مير سيد علي التبريزي» و «عبد الصمد الشيرازي»، من الرسامين الذين رسموا الكثير من المشاهد لقصة «الأمير حمزة» بمعاضدة الرسامين الهنود، فأصبحا مؤسسين للمدرسة المغولية الهندية.

هناك استنساخ في «اغرة» لقصة «الأمير حمزة» يضم ١٤٠٠ منمنمة لمير سيد علي وخمسين رساماً هندياً، يتألف من ١٢ جزءاً حيث استمر العمل به حتى عهد أكبر ابن همايون(٥٤).

يعد «أكبر» من اعاظم ملوك الهند المغول، وكان يميل للفن المعماري كثيراً. والمشاهد الكثيرة التي رُسمت للـ«اكبر نامه»، تكشف عن بعض سجاياه الاخلاقية. وشيَّد في «اغرة» و «فتحبور سيكري» العديد من القباب والقصور.

مسجد فتحبور سيكري ومدخله الجنوبي الذي يُدعى «البوابة العليا»، هما مزيج من المعمارية الايرانية والهندية، إلّا انّ قصور فتحبور سيكري، يطغى عليها الاسلوب الهندي.

بأمر منه تم تشييد دار لزوجته المسيحية مريم، ذات فناء في الوسط، والى جانبها برج عال.

ولم يمكث «اكبر» في فتحبور، وتُركت تلك القصور وتهدمت. وتوفي عام ١٠١٤هـ وخلفه ولده «جهانكير»، الذي ازدهر في عهده فن حياكة السجاد الذي حمله همايون معه من ايران مع عدة حائكين مهرة، رغم انه كان يختلف قليلاً عن الاسلوب الايراني.

كان «جهانكير» يميل نحو الرسم والمنمنمة كثيراً. واستمر هذا الازدهار في فن الرسم. وحينما أمسك «شاه جهان» بزمام الامور في عام ١٠٣٨هـ، كان الرسم قد تطور كثيراً. ومع ذلك كان يميل أكثر نحو الفن المعماري. فبأمر منه تم تشييد بناء

«تاج محل» الجميل الفخم كضريح لزوجته «ارجمند بانو بيكم». وكان طراز هذا البناء متأثراً بالفن المعماري الايراني في عهد تيمورلنك، ولكن مع اتسامه بالظرافة التي تميز المرأة عن الرجل.

تاج محل الذي يُعدّ من أروع الآثار الفنية في المعمارية العالمية، مشيّد، الى جانب نهر جمنا في «اغرة»، من الرخام الأبيض، وفي بستان، بالطريقة الايرانية. ويقوم القبر على قاعدة رخامية وفي جوانبه الأربعة، أربع منائر، وتنتهي كل منارة من الأعلى بقبة. وفي زوايا سقف الضريح الأربع، هناك أربع قباب أكبر من قباب المنائر، وفي وسطها القبة الاصلية للضريح التي هي أكبر من جميع القباب الاخرى، والتي تتميز بشكل وتصميم ايرانيين. تبدأ اسطوانية في القاعدة ثم يبدأ انحناء خفيف يتدرج الى ان ينتهي عند قمتها. وعلى جانبي هذا الضريح، شُيِّد مبنيان، أحدهما مسجد، والآخر -ويدعى بالقرينة- عبارة عن موضع لاستقبال زوار الضريح. ورغم انّ «شاه جهان» شيد هذا الضريح لزوجته إلّا انه دُفن فيه أيضاً الى جانبها.

بموت شاه جهان ومجيئ «اورنك زيب»، انتهى عمر الفنون الجميلة الهندية ايضاً، وكذلك عمر هذه السلالة. فايران في نهاية العصر الصفوي، والهند في نهاية عصر مغول الهند العظماء، خاضتا غمار حروب وصراعات داخلية، وهبّ نادر الذي كان مقاتلاً من قبيلة «افشار» لوضع نهاية لحالة الاحتضار الطويلة التي عانت منها هاتان الدولتان.

كانت الامبراطورية العثمانية تتميز آنذاك بهدوء نسبي. ومعروف أنّ السلطان أحمد الثالث -سلطان الدولة العثمانية آنذاك- كان يتجول بطمأنينة في حديقته الممتلئة بالشقائق حين سقوط الدولتين الصفوية والمغولية الهندية. وليس عبثاً ان يدعوه الظرفاء. بالسلطان العاشق للشقائق.

وكان السلطان احمد مغرماً بالولائم والحفلات ايضاً، ولذلك جُمعت منمنمات

فناني عصره ـمثل «ليفيني[١]» ـوالتي تزيد عن مائة، في كتاب من جزءين يحمل عنوان «كتاب الحفلات»، لشاعر تركي.

حين دخول الطباعة الى اسطنبول في عام ١١٤٠هـ/١٧٢٧م، انصرم عهد استنساخ وتصوير النسخ والكتب، وأقبل الرسامون الاتراك على الرسم بالأصباغ والزيوت، وخبا بريق الفنون الاسلامية السابقة كفنّ الخزف والقيشاني والتي كانت مزدهرة في القرن العاشر الهجري، بنفس مستوى تأثير الحضارة الاوربية على الدولة العثمانية منذ نهاية عهد السلطان أحمد الثالث الذي كان من إفرازاته رواج القبعة الغربية، وتشييد القصور نصف الاوربية بدلاً من المساجد.

انّ تلك الفنون لم تمت دفعة واحدة واستطاعت بعض الفنون الاخرى كصياغة الجواهر والحلي، والتطريز، ان تستمر في حياتها حتى اواسط القرن الثامن عشر الميلادي. وما يعجب الاوربيون من فن الأتراك، السجاد الذي يحمل «نقش المحراب» المحاك في الأناضول والقفقاس والمزيّن بمناظر الأشجار والأزهار الرائعة، ونوع آخر عبارة عن سجاد ايراني يحاك في المناطق الحدودية يحمل نقش بستان مؤلف من أربعة أقسام، في كل قسم منه نقوش للأوراد والأشجار.

سعت ايران في العصر القاجاري لاستعادة مكانتها الفنية التي كانت لديها في العصر الصفوي، لكنها لم تنجح في ذلك. فلم يكن لديها فن حياكة السجاد الذي كانت عليه في أيام الدولة الصفوية. فالحرفيون والصناعيون احتفظوا بمواقعهم في مجال الحرفة والفن، ولكنهم كانوا عاجزين عن خلق روائع فنية.

بعض المدن الايرانية لاسيما اصفهان، كانت تسمع اصوات مطارق النحاسين وصاغة الفضة على الآنية النحاسية والفضية، وتشتهر في خلق الأعمال العجيبة في مجال النحت، والسجاد المزركش، والستائر المزخرفة.

في هذا العصر، كانت شيراز مدينة الرسم والنمنمة والصناعات الخزفية. وفي

(1) Leveni.

رسوم ومنمنمات القرن الثالث عشر الهجري والتي ينفرد معظمها بتصوير مشاهد الشاهنامة. أدام بعض الرسامين غير المعروفين كثيراً اسلوب القدماء، ثم أثّر الاسلوب الغربي على رسم الايرانيين الذين كانوا قد ذهبوا الى ايطاليا تدريجياً، وأعدَّ هذا الاسلوب رسامي عهد فتح علي شاه، لرسم صور كبيرة لهذا الشاه على قماش القنّب بلون زيتي.

هذا الافول العام في الفن الاسلامي كان بالامكان ملاحظته في جميع البلاد الاسلامية. ورغم حالة الانحطاط التي شملت الكثير من الفنون في العصر القاجاري، غير انّ ثلاثة أنماط من الخطوط بلغت ذروة ازدهارها في هذا العصر وهي: النستعليق، والنستعليق المائل، والنسخي. وفي هذه المرحلة بالذات ظهر الرسم مستقلاً عن الكتاب، وتبلور كمذهب ايراني(٥٥).

ب ـ علم الموسيقى

في العصر العباسي وتزامناً مع ازدهار حركة الترجمة، تُرجمت الكتب الموسيقية لايران والهند واليونان، وسعى الخلفاء العباسيون في إشاعة وتطوير فن الموسيقى. واستعان هؤلاء من أجل بلوغ هذا الهدف بالعلماء والأدباء الذين تقوم آثارهم الموسيقية على أساس علمي. وكان سهم العلماء الايرانيين في توسيع علم الموسيقى خلال هذه الدورة كبيراً وواضحاً. فأولئك الذين كانت لديهم معرفة كاملة باللغات السائدة في العهد الساساني، ترجموا الآثار المكتوبة حول الموسيقى والمتعلقة بالعصر الساساني الى اللغة العربية، وألّفوا أيضاً كتباً قيمة في شرح وتطوير الموسيقى العلمية وإكمال الآلات الموسيقية.

أشهر علماء الموسيقى في العصر العباسي هم: ابراهيم بن ماهان المعروف بالموصلي (١٢٥ ـ ١٨٨هـ) واسحاق الموصلي بن ابراهيم (١٥٠ ـ ٢٣٥هـ)، وابو الحسن علي بن نافع الملقب بزرياب، المعروف بالبصري، ومنصور زلزل، والفارابي (٢٥٩ ـ ٣٣٩هـ) مؤلف «كتاب الموسيقى الكبير» وهو كتاب قيّم في الموسيقى، وابو

الفرج الاصفهاني صاحب كتاب «الأغاني» المعروف في الموسيقى.

وفيما يلي استعراض سريع لآثار وابداعات هؤلاء العلماء في الموسيقى:

ابراهيم بن ماهان الموصلي (١٢٥ ـ ١٨٨هـ): ابوه ماهان من فلاحي ارجان في اقليم فارس الايراني. هاجر من فارس الى الكوفة، وصاهر اسرة ايرانية أصيلة فوُلد له ابراهيم. فكانت لدى ابراهيم رغبة كبيرة في علم الموسيقى، فترك الكوفة خلافاً لرغبة اسرته وذهب الى الموصل فأقام فيها بعض الوقت ولذلك اشتهر عند اصدقائه بالموصلي. انطلق بعد ذلك الى الري لتلقي مزيداً من المعرفة في حقل الموسيقى، فتتلمذ على كبار رجال الموسيقى الايرانيين مثل جوانويه الزرادشتي، وسرعان ما اشتهر وبلغت شهرته بلاط المهدي العباسي.

دخل ابراهيم الى بلاط المهدي العباسي وحظي عنده وعند ولده هارون الرشيد بمنزلة خاصة. فكان لا نظير له في الغناء بألحان فارسية وعربية والعزف على العود. ولذلك كان يُعدّ المؤسس للموسيقى العربية في العراق. واستطاع صياغة الكثير من الألحان والايقاعات للأشعار العربية على أساس الموسيقى الايرانية. تتلمذ عليه معظم مغنيي وموسيقيي بغداد والبلاط، لاسيما كبار الموسيقيين مثل اسحاق الموصلي(٥٦).

اسحاق الموصلي: هو ابن ابراهيم الموصلي، ولد بالري في ١٥٠هـ وتعلم اصول وقواعد علم الموسيقى على أبيه وخاله منصور زلزل. وقد بلغ في عصره مقاماً في الموسيقى لا نظير له، حتى قال صاحب الأغاني انّ لحن ماهور الضربي، من إبداعاته في علم الموسيقى. ويقول ابو الفرج الاصفهاني أيضاً انّ اسحاق الموصلي جعل الموسيقى تحت نظام خاص، وأورد في كتاب يحتوي جميع تصانيفه الأنغام الموسيقية التي صنعها، وبوّبها من حيث الوزن. ويعتبره ابن خلكان أوحداً في علم الفنّ والموسيقىٰ في العصر الاسلامي. وتُنسب اليه آثار مؤلفة في الموسيقى مثل: الأغاني الكبير، النغم؛ الايقاع؛ أغاني معبد؛ كتاب الرقص. وهي كتب لم تصل الينا.

وأثمرت جهوده عن إكمال مختلف المقامات بدأ بالايقاع النديّ وانتهاء بالجهير، وطوّر مقامات الموسيقى الايرانية باستخدام قواعد وأصول الموسيقى اليونانية والتصرف والإبداع، مع انتخاب أسهل الطرق.

عاصر الموصلي كلاً من هارون الرشيد، والمأمون، والمعتصم، والواثق، ونال المقام الأول في علم الموسيقى في بلاطهم. واشتهر من بعده ابنه حماد في الموسيقى التي تعلمها على ابيه(٥٧).

أبو الحسن علي بن نافع: الملقب بزرياب، والمعروف بالبصري، ايراني الأصل، ومن تلامذة إسحاق الموصلي، وقد بلغ استعداده وموهبته في تعلم علم الموسيقى درجة بحيث شغل في بلاط هارون الرشيد موقع المنافس لاسحاق الموصلي. وكان يُعدّ استاذ البربط والتلحين والألحان. وتميزت إبداعاته، في مجال «البربط»، وهي الآلة الموسيقية الايرانية. فقد اضاف وتراً الى أوتارها الأربعة، واستخدم مخلب العقاب ومعي شبلٍ ملتوٍ في صناعة بربط جديد ذي ايقاع افضل من البربط القديم. وبفعل الضغوط التي كان يوجهها اليه اسحاق الموصلي الذي لم يطق تعاظم مكانة زرياب، غادر زرياب بغداد متوجهاً الى تونس، ومنها الى الأندلس وقرطبة عاصمة الحكم بن هشام بن عبد الرحمن. وكان الاخير قد سمع بزرياب، لذلك دعاه الى بلاطه ووفّر له جميع وسائل الراحة والتطور. فوجد زرياب الفرصة مؤاتية لتأسيس مدرسة للموسيقى الايرانية الاسبانية. واشتهرت هذه المدرسة في اسبانيا كثيراً، وأثّرت من هناك على ثقافة بلدان شمال أفريقيا وحتى الدول الاوربية.

وضع زرياب في مدرسته اصول وقواعد جديدة لتعليم فن الموسيقى. ولا زالت هذه الاصول سائدة في المدارس الموسيقية الغربية العليا. كمثال على ذلك: من أجل ان يمتحن زرياب استعداد المتقدم، يطلب منه ان ينام على وسادة مدورة يُطْلَق عليها إسم «مسوارة» ثم يغني وهو في تلك الحالة بأعلى صوته، فإذا كان ضعيفاً، يطلب منه أنْ يفكّ عمامته ويلفها حول وسطه، فإذا لم يفتح فمه بالمقدار الكافي أو اذا

تلعثم في كلامه، يأمره أن يضع قطعة خشبية يبلغ طولها عدة سنتيمترات في فمه على مدى يوم كامل من أجل ان تنفتح فكاه. ثم يطلب منه بعد هذا التمرين ان يغني بأعلى صوته ويمدّه، فإذا كان صوته صافياً ومجلجلاً، يوافق عليه للتلمذة على يديه. وهذا هو ذات الاسلوب الشائع في الغرب، والذي سرى اليه من المدرسة الأسبانية التي اسسها زرياب(٥٨).

منصور زلزل: موسيقي ايراني شهير في العصر العباسي. وكان استاذاً في الغناء، ويقلّ نظيره في العزف على البربط (العود). ويقول الجاحظ فيه انّ اصابعه في العزف، افضل الأصابع التي خلقها الله. فلو لامست هذه الأصابع العود، وسمعها الأحنف المشهور بالوقار، لما تمالك نفسه وطرب لها. ويقول ابو الفرج الاصفهاني بأنه اول من صنع البرابط الشبيهة بالشبوط.

كان هذا الموسيقي، خيّراً، ونبيلاً، ومحباً للجار، ومعيناً للفقراء. اسس في بغداد مخازن للماء وأوقفها، وقد عُرِفت بإسمه(٥٩).

ابو نصر محمد بن محمد الفارابي (٢٥٩ أو ٢٦٠ ـ ٣٣٩ هـ): فيلسوف ورياضي وموسيقي ايراني كبير. ألّف العديد من الكتب القيمة في الموسيقى التي منها: المدخل الى صناعة الموسيقى، وكلام في الموسيقى، واحصاء الايقاع، وكتاب في النقرة مضافاً الى الايقاع، ورسالة المقالات التي فُقد جزء منها. غير انّ أهم مؤلفاته في الموسيقى: إحصاء العلوم؛ كتاب الموسيقى الكبير.

احصاء العلوم، كتاب يتألف من عدة فصول ويرتبط بعلوم العدد، والهندسة، والمناظر، والموسيقى، والطبيعيات، والالهيات، والمنطق، واللغة والنحو وما الى ذلك.

في الفصل الثالث يبحث الفارابي في الموسيقى بحثاً دقيقاً. ويعتقد المستشرق والموسيقي الانجليزي «فارمر» أنّ مقدمة احصاء العلوم إذا لم تكن أجمع وأكمل في الموسيقى من كتابات أرسطو فإنها في مستواها. ولذلك يُعتبر الفارابي من أعظم مؤلفي كتب الموسيقى في القرون الوسطى.

كتاب الموسيقى الكبير، يُعَدّ أوسع كتب الفارابي، وأعظم مصنف في الموسيقى أُلِّف في الشرق. يتألف هذا الكتاب من جزءين: الجزء الأول مفصَّل، والجزء الثاني موجز. وينظر هذا الأثر الى الموسيقى والاصول والقواعد الفيزياوية الخاصة بها، وقوانين الضرب، والنسب الرياضية للأصوات، من زاوية عملية تماماً. وهو في الحقيقة نقد لعلم الموسيقى عند اليونانيين، حيث يتحدث عن عيوب وأخطاء الموسيقى اليونانية ويحل مجهولاتها.

الفارابي هو أول من ادخل التناغم الصوتي الى الموسيقى الايرانية، ثم بحثه ابن سينا من بعده.

كتاب الموسيقى الكبير للفارابي، تحول الى أهم مراجع للدراسات الفنية العلمية خلال القرون التي أعقبت الفارابي وكانت مكانته في علم الموسيقى عظيمة جداً حتى لُقِّب بأبي الموسيقى الايرانية، بل موسيقى العالم الاسلامي.

كانت كتبه الموسيقية تُدرَّس في ايران وسائر البلاد الاسلامية وينتفع بها العلماء المسلمون. ويقول «فارمر» في إبداعات الفارابي: «كتابات الفارابي كشفت عن أنّ هذا العالم كان قد قطع أشواطاً بعيدة في فن الموسيقى الايرانية، وكتب في كتاب «الموسيقى الكبير» شرحاً حول الطنبور الخراساني يدلل على انّ له مكانة موسيقية رفيعة في ايران. فكان ينبعث من دساتينه ايقاع يعتقد «السير هيوبرت بري» ـ الموسيقي الانجليزي الكبير ـ انه اكمل ايقاع ظهر حتى هذا اليوم».

كانت لديه دراسة دقيقة حول نغمتي «وسطى زلزل» و «وسطى الفرس»، وحصل على فواصلها. ومنذ أيام هذا المفكر الكبير، قامت موسيقى ايران والعرب من حيث تنظيم الآلات الموسيقية على قاعدة رصينة منبثقة من تقاليد الموسيقى الايرانية(٦٠).

ابن سينا (٣٧٠ ـ ٤٢٨هـ): فضلاً عن آثاره القيمة في الطب، والفلسفة، والمنطق، لديه في الموسيقى آثار أيضاً. وقد أفرد باباً في كتاب «الشفاء» يحمل عنوان «الفن»

للتحدث عن الموسيقى. ويتألف من ٦ مقالات او مباحث، حيث يتألف كل مبحث من عدة فصول. وانبرى ابن سينا لشرح عشرين مقطوعة من الألحان الضربية التي تعد من تراث العصر الساساني وتُدعى بالـ «دستانات». ويؤكد خلال ذلك على انّ الدستانات كانت سائدة في الأندلس.

ويُعد ابن سينا أول من وصل الينا منه بعد الاسلام كتاب في الموسيقى مترجم الى اللغة الفارسية. فقد قام تلميذه ابو عبيد الجوزجاني بترجمة كتاب «النجاة» الى الفارسية وأطلق عليه إسم «دانشنامه علائي» اي الموسوعة العلائية. ويتحدث ابن سينا في هذا الكتاب عن دراسته لآلة الرباب، والفواصل التي كانت سائدة في ايران القديمة ثم لفّها النسيان، وكيف انه هبّ لإحيائها.

كتابات ابن سينا في الموسيقى، تحظى بأهمية اولى من حيث الاسلوبية. وتفيد بعض آثاره لاسيما «جوامع علم الموسيقى» انه كان يتفادى نقل المواضيع المزيجة بالخيال، والأساطير. والامتياز الآخر لآثار ابن سينا هو الحسابات الدقيقة التي استخدمها في اثره القيّم «الجوامع»، والتي اعتبر فيها الجانبين النظري والعملي للموسيقى، علماً دقيقاً. لذلك لو قيل بأنّ ما أورده في أبعاد ونسب الموسيقى، أو دقته في بيان التعاريف الموسيقية الأساسية، امر لا نظير له او منقطع النظير، لما كان ذلك مبالغة. أضف الى ذلك انه اولى اهتماماً خاصاً الى موضوع موسيقى الشعر والمقارنة بين فني الموسيقى والشعر. ويُسمي «فارمر» ابن سينا بالمنظّر الكبير، ويميزه عن غيره بتناوله لجوانب الموسيقى العملية في القرن الخامس الهجري(٦١).

رسائل اخوان الصفا: تبحث الموسيقى كأحد فروع الرياضيات الأربعة (الهيئة، والحساب، والعدد، والموسيقى)، طبقاً للتصنيف الذي كان متداولاً في الماضي البعيد. وأهم خصوصيات رسالة الموسيقى لاخوان الصفا، الاهتمام بالأبعاد المعنوية للموسيقى والدور الذي بإمكان هذا الفن ان يلعبه في إثارة الحالات الروحانية وبعث النشاط المعنوي لدى الانسان.

ويستعين اخوان الصفا بحكاية الفارابي في البرهنة على صحة رأيهم، وهي انه كان في مجلس سيف الدولة الحمداني (٣٣٣ ـ ٣٥٦هـ) بحلب، فعزف لحناً جعل جميع من في ذلك المجلس يضحك، ثم عزف لحناً آخر فأبكاهم جميعاً، ثم عزف لحناً ثالثاً فأنامهم جميعاً.

اخوان الصفا يعتبرون الموسيق أداة لايقاظ نفس الانسان من نوم الغفلة، وأنها إذا ما حُرِّمت في بعض الشرائع فلأنّ الناس يتخذون منها وسيلة للعب واللهو، خلافاً لرأي الحكماء.

وبما أنّ اخوان الصفا يمزجون بين الدين والفلسفة، فقد انتهزوا في رسائلهم كل فرصة لبلوغ هذا الهدف. وعليه، إذا ظهر فصل «أحكام الكلام» في رسالة الموسيق، غير مرتبط كثيراً بالموسيق، إلّا انه يبدأ في ظل هذا الهدف العام ببحث مطول في تركيب الحروف الأبجدية، ثم يصل الى عمل النسب الأفضل.

من المواضيع التي تحظى بالاهتمام في رسالة الموسيق، ارتباط الشعر بالموسيق، خلال فصل يحمل عنوان «اصول الألحان وقوانينها». ورغم ملاحظة إشارات مبعثرة في رسائل اخوان الصفا حول شتى المواضيع والمسائل والتي بمقدورها ان تكون مفيدة او كاشفة عن تاريخ الموسيق في العصر الاسلامي ـ لاسيما في ايران ـ ونظامها العملي، غير أنّ الهدف الأساس من تأليف رسالة الموسيق، لم يكن تعليم الغناء أو العزف(٦٢).

حسب قول عبد الستار فراج، يحتوي كتاب الأغاني لأبي الفرج الاصفهاني عموماً على ٧٠٠ تقرير مسهب في التراجم ورواية الكشاكيل. فقد نقل الأغاني روايات مفصلة حول الملحنين، والمغنين، والشعراء الذين كانت تُغَنّى أشعارهم، وكل ما يتصل بهذه الفنون، فقدّم في نهاية المطاف أكبر مجموعة ممكنة في الموسيق والآداب منذ البداية وحتى القرن ٤هـ/ ١٠م.

في عصر أبي الفرج الاصفهاني، ازدادت الموسيق ازدهاراً، ولذلك يُعتبر ما أورده في كتابه حول الموسيق، مادة وثائقية وعلمية. وأشار في الأغاني الى

٢٥٠ أثراً وسلّط الضـوء عليها، ولكن لم يصل الـى أيدينا منها سوى جزء قليل.

اورد في «الأغاني» شعراً يدعى صوتاً، في نهاية كل ترجمة او في بدايتها. والمراد بالصوت مقطوعة ينبغي ذكر جميع ملامحها الفنية، كي تكون قابلة للغناء والعزف.

المشكلة الأساسية التي لا زالت بدون حل لدى البـاحثين وقـيلت فـيها آراء وفرضيات كثيرة هي الاصطلاحات المنسوخة وغير المعروفة التي استخدمها أبو الفرج في كتابه دون ان يشرحها او يوضحها نظراً لكثرة تداولها آنذاك. لذلك من المحال التوصل الى فهم دقيق لمعاني تلك الألفاظ، ومن العسير التوصل الى رموز أغاني الأغاني وألحانه الكثيرة(٦٣).

صفي الدين عبد المؤمن الأرمـوي (ت ٦٩٣ هـ): نجـمة سـاطعة في سماء عـلم الموسيقىٰ الايراني في القرن السابع الهـجري. ومن خلال دراسة كـتابيه المـعتبرين «الأدوار»، و «الرسالة الشرفية»، تتضح الحقيقة التالية وهي انه أعظم وأهم من حقق بعد الفارابي في اصول فن الموسيقى. ووردت في كتابه «الادوار» الذي وصل الى ايدينا، اقدم النوتات الفارسية والعربية. وتركت المعلومات التي جاء بها تأثيراً على جميع العلماء الذين جاؤوا من بعده وبحثوا في اصول الموسيقى. وكُـتبت عـلى فرضياته الكثير من الشروح، من أهمها رسالة مهمة في الاصول النظرية للموسيقى كتبها قطب الدين الشيرازي (ت ٧١٠هـ) في كتابه الموسوعي «درّة التاج»(٦٤).

عبد القادر الغيبي المراغي (ت ٨٣٨ هـ): يُعدّ من أهم علماء الموسيقى النظرية في العصر التيموري. وأهم كتبه كتاب «جامع الألحان»، الذي يُعدّ شرحاً كاملاً على الأصول الموسيقية العملية والنظرية، ووصف الآلات الايرانية. لديه أيضاً «مقاصد الألحان» ـ وهو أصغر من جامع الالحان ـ و «شرح الأدوار».

كتابه «كنز الألحان»، كتاب قيّم، ومهم جداً عند الذين يعرفون فن الموسيقى، ويضم جميع الحانه، إلّا انه مفقود. ويُعدّ ابنه وحفيده، من علماء الموسيقى ايضاً. الّف ابنه عبد العزيز كتاب «نقاوة الأدوار»، وحفيده كتاب «مقاصد الأدوار».

بعد القرن التاسع الهجري، لم يظهر في ايران عالم موسيقي كبير. فكانت تظهر بعض الوجوه بين فترة واخرى، ولكن لم يكن لدى أي منها إبداع.

«بهجة الرواح»، رسالة في الموسيقى الفها بالفارسية عبد المؤمن البلخي في القرن الحادي عشر، وتولي اهمية اكبر نحو الجوانب العملية لهذا الفن.

بعد قرنين من ذلك تجلى نفوذ الموسيقى الايرانية في البلدان العربية، وهذا ما يؤيده كتاب «النقي في فن الموسيقى» الذي الفه أحمد المسلم الموصلي في حوالي عام ١١٥٠هـ، والذي هو في الواقع اقتباس من كتاب «بهجة الرواح» لعبد المؤمن البلخي.

ولاريب في تأثير الموسيقى الايرانية على الموسيقى في تركيا، وشبه القارة الهندية، والدول العربية، والشرق الأوسط، وحتى الشرق الأقصى، وهذا ما يتضح من الاصطلاحات الموسيقية الفارسية المستخدمة في هذه البلدان(٦٥).

ج ـ ارتباط المقامات بالصوت واللحن في القرآن الكريم

الصوت واللحن، من العلوم المنشعبة من علم تجويد وتلاوة القرآن الكريم. ويُعلَّم هذا العلم حضورياً ويُقال له علم التنغيم ايضاً. وهذا العلم عبارة عن قراءة القرآن الكريم بصوت موزون حسن، بحيث يخلق عند المخاطب حالات متفاوتة كالحزن والسرور منسجمة مع استخدام شتى الألحان والنغمات(٦٦).

ثمة عنصران مهمان في هذا البحث: الصوت واللحن. الصوت يخرج من الحنجرة بارتعاش الأوتار الصوتية. اما اللحن فهو الايقاع والنغمة، والمراد به في فن القراءة: لحن الصوت، اي صوت المقامات والنغمات الموسيقية للقرآن الذي يخرج مع الصوت من جهاز التكلم، ويصل الى الأذن.

يوجد في موسيقى قراءة القرآن سبعة مقامات (أنغام) عبارة عن: البيات، الرست، السيكاه، الحجاز، الصبا، الجهاركاه، النهوند. وكل مقام من هذه المقامات

السبعة يتألف من ثلاث مراحل مختلفة هي: القرار، والجواب، وجواب الجواب.

لتعليم المقامات والنغمات، يُنتخب جزء من قراءة أحد القراء في مقام ما، ويُشخَّص كمعرف للمقام. من البديهي انه من اجل تعلم أي مقام، لابد من تكرار قراءته حتى ينطبع في الذاكرة ويمكن استخدامه في التلاوة.

وكل معرّف لمقام ما، بمثابة النوتة الموسيقية، فمثلما تنطبع النوتة الموسيقية في ذهن الموسيقي بمجرد انبعاث اي لحن موسيقي، كذلك ما ان يستمع قارئ القرآن لآية قرآنية، حتى ينطبع معرفها المقامي في ذاكرته. وهذا الاسلوب يزيد من جمال تلاوة القرآن(٦٧).

بعد معرفة مقامات القرآن الموسيقية، ينبغي معرفة التناسب بين هذه المقامات كي يقع كل مقام في موقعه المناسب، وكي تبلغ قراءة القرآن من المنظار الفني، المستوى الجميل الرائع. ومن اجل هذا الغرض يتم تقويم كل مقام ومعرفة تناسبه مع المقامات الاخرى.

من اجل ان يتحقق الهدف الأساس من القراءة والذي يتمثل في الالقاء الصحيح والمناسب لمعاني القرآن، لابد من رعاية المبدأين التاليين:

المبدأ الأول: استشعار إحساس خاص من كل مقام. في هذا المجال لا يمكن التعبير عن احساس كلي عام ولا ينبغي توقع ان يتواجد هذا الاحساس لدى الجميع، لأنّ نفوس الناس مختلفة، ولكل أحد إحساس خاص ازاء ما يدور حوله. ورغم ذلك يتبلور احساس كلي وإجماعي بين القراء المعروفين ازاء كل مقام، نوضحه فيما يلي بايجاز:

١ـ مقام البيات: بدون مبالغة، هذا المقام أجمل مقام قرآني، إنْ من حيث اللطافة والحزن المعنوي، وإنْ من حيث اتساع التشعبات. ولهذا السبب يصف البعض هذه النغمة بأنها «أم النغمات».

٢ـ مقام الرست: مقام جميل جداً ويتسم بهالة الوقار، والصلابة، والمتانة،

والتعبيرية. ويقال له «ملك المقامات».

٣ـ مقام السيكاه: يثير هذا المقام حالة الهيجان النفسي لدى الانسان. وتخلق بعض تشعباته حالة الأمل والرجاء والسرور المعنوي لدى القارئ، بينما تخلق بعض تشعباته الاخرى حالة الحزن المعنوي في النفس.

٤ـ مقام الحجاز: نغمة جذابة وواسعة. بعض شعبه تبعث حالة السرور المعنوي، وبعضها لها حالة البشارة، وتحيي الحب الالهي في الانسان.

٥ـ مقام الجهاركاه: مقام مشفوع بجذابية وبساطة، ويتميز بحالة إثارة الخواطر والتذكر. وتثير بعض الحانه في الانسان حزناً معنوياً.

٦ـ مقام الصبا: مقام يثير الحزن والأسى في الانسان. كما يتميز بحالة الانذار والايقاظ. بعض الحانه تعمل على انبعاث التحسر والتأثر الشديد في القارئ.

٧ـ مقام النهوند: بعض شعبه، كالزهرة الملونة المعطارة، وأشبه بنسيم السحر من حيث اللطافة. ويبعث حالة الحب والسرور والبهجة في النفس.

المبدأ الثاني: معرفة شتى مواضيع القرآن الكريم وإدراك تناسبها مع المقامات. ومن اجل تطبيق هذا المبدأ ينبغي استخراج مختلف مواضيع القرآن، وعرض كل مقام عليها، ثم تحديد نسبة المقامات والآيات. كمثال على ذلك يتناسب التوحيد والأسماء والصفات الالهية مع مقامات البيات، والنهوند، والرست، وبعض ايقاعات الحجاز. وتتناسب الآيات الالهية مع مقامات السيكاه، والجهاركاه، والرست، وبعض ألحان الحجاز. وتتناسب النبوة العامة مع مقامي البيات، والرست، وتاريخ الأنبياء مع مقام الجهاركاه، والنبوة الخاصة مع مقام البيات، والأخلاق مع مقامي البيات والنهوند، والمعاد مع مقامي البيات والصبا، وصفات المؤمنين مع مقامات البيات، والنهوند، والسيكاه، والحجاز، والحديث عن الكفار والمشركين مع مقامي الجهاركاه والصبا.

من الواضح ان التلاوة التي تخلو من هذه التناسبات، لا روح لها وبعضها بلا

معنى. فمن خلال معرفة حالة كل مقام وموضوعات الآيات والتناسب فيما بينها، ورعاية التناسب، تنطبع تلاوة القرآن بالبيان التصويري فضلاً عن البيان اللفظي. ويُعدّ هذا البيان من مصاديق الاعجاز اللفظي للقرآن. والفن الوحيد القادر على الكشف عن ذلك، هو فن القراءة او التلاوة(٦٨).

ايقاعات مقامات موسيقى تلاوة القرآن

المقامات	قرار	جواب	جواب الجواب
البيات	مفاعيلن، مفاعيلن، فعولن	مفاعيلن، مفاعلتن، فعولن	مفاعيل، مفاعيل، فعولن
الرست	فاعلاتن، فاعلن، فاعلاتن	فاعلتن، فاعلن، فاعلان	فاعلاتن، فعلن، فعلاتن
السيكاه	مفاعلن، مفتعلن، مفاعلن	متفاعلن، متفاعلن، متفاعلن	متفاعلن، متفاعلن، فعلاتن
الجهاركاه	مستفعلن، متفاعلن، مستفعلن	مستفعلن، فاعلن مستفعلن	مستفعلن، فعلن، مستفعلن، فعلن
الصبا	مفتعلن، مفتعلن، مفتعلن، مفتعل	مفاعلتن، مفاعلتن، فعول	مفتعلن، مفتعلن، مفتعلن، مفتعلن
الحجاز	فعول، مفاعيلن، فعولن، فعولن	فعول، مفاعيل، فعولن، مفاعلن	فعول، مفاعيلن، فعولن، مفاعيلن
النهوند	متفاعلن، فعلاتن	فاعلاتن، فاعلن، فعلان	فعلاتن، فاعلن، فعلان

المصدر: ابراهيم ميرزا مهدي الطهراني، مباني موسيقى قراءة القرآن، طهران، دار الزلال للنشر، ١٩٩٥.

هوامش الباب الثالث:

١ ـ راجع: أرثور بوب، الفن الايراني، ترجمة الدكتور عيسى صديق أعلم، طهران، ١٩٧٦، ص ٢٧. آرثور آبم بوب، (ولادة: ١٨٨١)، مستشرق أمريكي وخبير معروف في الفن الايراني. تخرج من جامعة براون، ودرّس في جامعة كاليفورنيا. تولى من عام ١٩٢٥م رئاسة لجنة البحث في ايران. وأصبح في نفس العام مستشاراً فخرياً للحكومة الايرانية. ثم اصبح مستشاراً لمؤسسة الفن الاسلامي في شيكاغو منذ عام ١٩٢٥ وحتى عام ١٩٣٥. نظّم ثلاثة معارض دولية للفن الايراني وهي: معرض فيلادلفيا عام ١٩٢٦، ومعرض لندن عام ١٩٣١، ومعرض لنينغراد عام ١٩٣٥. وكان مديراً للمعهد الامريكي للفن الايراني والآثار القديمة في مدينة نيويورك، ثم اصبح مديراً للمعهد الآسيوي خلال الفترة ١٩٤٧ ـ ١٩٥٣. وتلقى من الحكومة الايرانية وسام التاج ووساماً علمياً من الدرجة الاولى. من آثاره: السجاد القديم الشرقي، ومقدمة على فنّ ايران، ونظرة على فنّ ايران منذ ما قبل التاريخ والى اليوم (٦ أجزاء)، وروائع الفن الايراني.

٢ ـ كريستين برايس، تاريخ الفن الاسلامي، ترجمة مسعود رجب نيا، طهران، علمي وثقافي، ١٩٨٥، ص ٨.

٣ ـ هورست ولدمار جنسن، تاريخ الفن، ترجمة برويز مرزبان، طهران، ١٩٧٠، ص ١٩١ ـ ١٩٢.

٤ ـ كريستين برايس، مصدر سابق، ص ٩.

٥ ـ هورست ولدمار جنسن، مصدر سابق.

٦ ـ نفس المصدر، ص ١٩٣. قارن: كريستين برايس، مصدر سابق، ص ١٦ ـ ١٩.

٧ ـ كريستين برايس، مصدر سابق، ص ٢١ ـ ٢٢.

٨ـ نفس المصدر، ص ٢٨.

٩ـ نفس المصدر، ص ٣٣ ـ ٣٤.

١٠ـ ناصر خسرو القبادياني، سفرنامة (الرحلة)، تحقيق محمد (دبير سياقي، طهران، زوار، ١٩٩٤، ص ٧٦ ـ ٧٨.

١١ـ نفس المصدر.

١٢ـ كريستين برايس، مصدر سابق، ص ٤٤ ـ ٤٥.

١٣ـ نفس المصدر، ص ٤٨ ـ ٥٠.

١٤ـ نفس المصدر، ص ٥٦.

١٥ـ نفس المصدر، ص ٥٦ ـ ٧٠.

١٦ـ هورست ولدمار جنسن، مصدر سابق، ص ١٩٩.

١٧ـ نفس المصدر، ص ١٩٧.

١٨ـ حول هذا الموضوع، راجع: حسين زمر شيدي، نقش الآجر والقاشي في واجهة المدارس، طهران، زمرد، ١٩٩٩؛ محمود ماهر النقش، تصميم وإجراء النقش في فن الكاشي الايراني: العصر الاسلامي طهران، متحف رضا عباسي، ١٩٨٢ ـ ١٩٨٣.

١٩ـ كريستين برايس، مصدر سابق، ص ٥٩ ـ ٦١.

٢٠ـ الاسليمي، اسم احد اجزاء التصاميم الفنية بالاسلوب الايراني، ويأتي من تركيب خطوط منحنية وملتوية في أرضية القاشي، والتجصيص، والرسم، وحياكة السجاد، بألوان متميزة، ويبدو اشبه بالأغصان القصيرة والاوراق والأزهار، مع تشعب الساق الملتوي. ويبدو ان مثال هذا الاسلوب الفني هو رأس وخرطوم الفيل. وفي ذات الوقت الذي يشبه فيه التصميم الاسليمي خرطوم الفيل، يشبه الحروف الكوفية الممتزجة ايضاً، ولذلك يعتبره البعض مشتقاً من الخط الكوفي. ويوجد في هذا اليوم ما يزيد عن ٥٠ شكلاً إسليمياً لكل منها اسم خاص. لمزيد من الاطلاع، راجع: دائرة المعارف الاسلامية، تحت اشراف غلام حسين مصاحب، ج ١، ص ١٤٥.

٢١ـ هورست ولدمار جنسن، مصدر سابق، ص ٢٠٦.

٢٢ـ كريستين برايس، مصدر سابق، ص ٦٣.

٢٣ـ هورست ولدمار جنسن، ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣.

٢٤ـ كريستين برايس، مصدر سابق، ص ٦٤.

٢٥ـ هورست ولدمار جنسن، مصدر سابق، ص ٢٠٥ ـ ٢٠٦.

٢٦ـ كريستين برايس، مصدر سابق، ص ٦٥ ـ ٦٦.

٢٧ـ نفس المصدر.

٢٨ـ هورست ولدمار جنسن، مصدر سابق، ص ٢١٠؛ ايضاً راجع:

Thomas W. Lentz, Timur and the Princely Vision: Persian Art and Culture in the Fifteenth Century, 1989.

٢٩ـ كريستين برايس، مصدر سابق، ص ٧٣.

٣٠ـ هورست ولدمار جنسن، مصدر سابق، ص ١٩٨.

٣١ـ كريستين برايس، مصدر سابق، ص ٨٥.

٣٢ـ نفس المصدر، ص ٨٥ و ٨٨.

٣٣ـ نفس المصدر، ص ٩٢ ـ ٩٣.

٣٤ـ نفس المصدر، ص ٩٦.

٣٥ـ نفس المصدر، ص ٩٧.

٣٦ـ جامع التواريخ، اول كتاب صُنِّف في ايران والعالم الاسلامي بالاسلوب المتداول في الدراسات التاريخية الغربية الحديثة تقريباً. وفضلاً عن النسخ التي أفاد منها «كارترمر»، و «برزين»، و «بلوشي»، و «كارل يان»، والنسخة النفيسة الموجودة في المكتبة الملكية الايرانية السابقة، توجد نسخ اخرى منه او بعض اجزائه في مكتبات العالم، والتي تُعدّ مهمة من حيث فن التذهيب، والرسم، والخط. للاطلاع على وضع هذا الكتاب، راجع: منوجهر مرتضوي، العصر الايلخاني، جامعة تبريز، ص ٤٠٥ فما بعد؛ عباس اقبال، مجلة «يادغار»، السنة ٢، العدد ٣؛ مقدمة الرومي، جامع التواريخ، ط موسكو؛ المقدمة

الفارسية لجامع التواريخ، ط موسكو.

٣٧ـ كريستين برايس، مصدر سابق، ص ٩٨ ـ ٩٩.

٣٨ـ المصدر السابق، ص ١٠٥.

٣٩ـ المصدر السابق، ص ١٠٦ ـ ١٠٧.

٤٠ـ المصدر السابق، ص ١١٤.

٤١ـ هورست ولدمار جنسن، مصدر سابق، ص ٢٠٢.

٤٢ـ كريستين برايس، مصدر سابق، ص ١٢٢ ـ ١٢٦. لمزيد من الاطلاع راجع: دانكن هالدين، التجليد الاسلامي، ترجمة آذرتاش آذرنوش، سروش ١٩٨٧، ص ٩٦ فما بعد.

٤٣ـ كريستين برايس، مصدر سابق، ص ١٢٩.

٤٤ـ هورست ولدمار جنسن، مصدر سابق ص ٣١٢.

٤٥ـ نفس المصدر، ص ٢٠٢.

٤٦ـ ذبيح الله صفا، تاريخ الأدب الايراني، طهران، فردوس، ١٩٩٤، ج ٥، الفصل ١، ص ١٦.

٤٧ـ كريستين برايس، مصدر سابق، ص ١٥٤ ـ ١٥٦.

٤٨ـ هورست ولدمار جنسن، مصدر سابق، ص ٦٢.

٤٩ـ نفس المصدر، ص ٢٠٦ ـ ٢٠٧.

٥٠ـ نفس المصدر، ص ٢٠٧ ـ ٢٠٨.

٥١ـ نفس المصدر، ص ٢٠٠.

٥٢ـ نفس المصدر، ص ٢٠٢.

٥٣ـ كريستين برايس، مصدر سابق، ص ١٧٠.

٥٤ـ ذبيح الله صفا، مصدر سابق، ص ١٣ ـ ١٤.

٥٥ـ راجع: المرصع الملون، مختارات من آثار كبار خطاطي ايران حتى منتصف القرن الرابع عشر، طهران، إصدار جمعية الخطاطين، ج ١، ١٩٨٥؛ ج ٢، ١٩٨٧؛ مرسم الخط،

مجموعة آثار ميرزا غلام رضا الاصفهاني، اصفهان.

٥٦ ـ راجع: ابو الفرج الاصفهاني، الأغاني، ج ٥، القاهرة، ص ٢٠٨ و ٢٣٠.

٥٧ ـ راجع: هنري جورج فارمر، في تراث الاسلام، تنقيح توماس واكر ارنولد والفرد غيوم، ترجمة مصطفى علم، طهران، ١٩٨٦، ص ١٤٠.

٥٨ ـ راجع:

H.G. Farmer, A History of Arabian Music to the Ylllth Centry, London 1967 , pp. 124 - 130.

٥٩ ـ الجاحظ، كتاب التاج، ص ٨٣ ـ ٨٤؛ ايرانشهر، ج ١، ص ٨٤٨؛ ابو الفرج الاصفهاني، سابق، ج ٦، ص ٥٤ ـ ٥٥؛ القاهرة، ١٩٤٨.

٦٠ ـ راجع: إحصاء العلوم، فصل الموسيقى؛ هنري جورج فارمر، سابق، ص ١٤٤؛ مهدي بركشلي، «الموسيقى»، ايرانشهر، منظمة اليونسكو الوطنية في ايران، ١٩٦٣؛ ايضاً راجع:

Encyclopaedia of Islam, New Edition, S.V. "Musiki", (by O. Wright).

٦١ ـ مهدي بركشلي، سابق، دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، ذيل ابن سينا، IV، الموسيقى، (تقي بينش)، هنري جورج فارمر، تاريخ الموسيقى في الشرق، ترجمة بهزاد باشي، طهران، ١٩٨٧، ص ٣٦٨.

٦٢ ـ راجع: دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، «اخوان الصفا»، موسيقى اخوان الصفا، (تقي بينش).

٦٣ ـ راجع: نفس المصدر، ج ٩، «الأغاني» (آذرتاش آذرنوش).

٦٤ ـ راجع: مشحون، سابق، ص ١٣٣.

٦٥ ـ هنري جورج فارمر، مجلة «روزكار نو»، العدد ١، ١٩٦٣.

٦٦ ـ محمد العربي القباني، كفاية المستفيد في علم القراءة والتجويد، دمشق، ١٩٩١، نشر دار الخير، ص ١١١.

٦٧ ـ ابراهيم ميرزا مهدي الطهراني، مباني موسيقى قراءة القرآن، ج ١، نشر زلال، ط ١،

ربيع ١٩٩٥، ص ٥٣ ـ ٦٥.

٦٨ ـ نفس المصدر، ص ٧٨ ـ ٨٤؛ راجع: موسوعة القرآن والبحث القرآني، بجهود بهاء الدين خرمشاهي، طهران، ١٩٩٨، ص ١٣٨٤ ـ ١٣٨٦.

الباب الرابع

تأثير الحضارة الاسلامية على الحضارة الغربية

تأثير الحضارة الاسلامية على الحضارة الغربية

مقدمة

الحضارة العالمية الراهنة، محصلة جهود ومساعٍ شتى لأمم العالم وشعوبه طوال التاريخ. ومع انّ الحضارة المعاصرة لديها خصوصيات وملامح تختلف تماماً عن الحضارات الاخرى جميعاً، إلّا انها في الحقيقة مزيج من الحضارات السابقة. ولا ريب في انّ دور الاسلام في ظهور هذه الحضارة الجديدة وتطويرها، لا يقل عن دور العوامل الاخرى. ويبدو انّ تركيب مختلف الحضارات، والتبادل الفكري بين الشعوب، ذوا تأثير كبير على ظهور هذه الحضارة واتساعها. وقد لعب الاسلام دوراً مؤثراً وأساسياً في توفير مقدمات هذا التركيب.

ولا ريب في انّ العالم القديم والعالم قبل ظهور الاسلام وحين ظهوره، ينقسم الى جزءين: شرقي، وغربي. والمراكز العلمية الشرقية عبارة عن: الصين، واليابان، وايران، والهند، وبين النهرين، والشام. والمراكز العلمية الغربية هي: اليونان ومصر، والامبراطورية الرومانية.

الاسلام بعد انتشاره استطاع أنْ يُخضع لنفوذه بعض هذه المراكز العلمية في الصين، والهند، وايران، وبين النهرين، والشام في الشرق، وجزءاً كبيراً من الامبراطورية البيزنطية (مصر وشمال افريقيا)، وجزءاً من الامبراطورية الرومانية

(ايطاليا، وصقلية، ومالطة، وأسبانيا) في الغرب.

ومن المراكز العلمية المهمة التي التحقت ببلاد الاسلام: جنديشابور، والاسكندرية، وبين النهرين، والشام، والهند، حيث كانت الاسكندرية تحظى بالمكانة الاولى لتأثرها بالثقافة والعلوم اليونانية(١).

ما يهمنا في هذا البحث هو دور الاسلام في تركيب هذه الحضارات وكيفية توفر أرضية ومقدمات تبادل الفكر، والثقافة، والعلوم، بين شتى الحضارات، وإعداد أرضيات انتقالها الى الغرب، اي دور الاسلام في تطور الحضارة والعلوم وانتقالها من الشرق الى الغرب.

الخطوة العملية الاولى للمسلمين في هذا الطريق هي عبارة عن ايجاد لغة علمية دولية، حيث ترجموا الكثير من الكتب في شتى المواضيع ومن مختلف اللغات الى العربية بواسطة مترجمين من جنسيات وأديان مختلفة. وتحقق هذا الانجاز خلال فترتين زمنيتين: الاولى في اواخر العصر الاموي، والثانية في العصر العباسي. وتُعدّ هذه الحركة، أقدم وأوسع الحركات العلمية في العالم، والتي لم يكن لها نظير قط في العالم قبل ظهور الاسلام.

وبعد تحقق هذا الأمر للمسلمين، هبّوا لنقد ودراسة جميع العلوم التي تُرجمت الى اللغة العربية، وحققوا نتائج تستحق الاهتمام، وبرز الكثير من العلماء الذين عملوا على إكمال العلوم وتطويرها وصقلها خلال عدة مراحل قبل نقلها الى الغرب. لذلك يمكن القول بأنّ سهم المسلمين في انتقال هذه العلوم تحقق عبر ثلاثة طرق: اولاً عن طريق ترجمة شتى الكتب من شتى اللغات؛ ثانياً عن طريق إكمال العلوم السابقة وايجاد حركة علمية جديدة وتطوير العلوم الاسلامية والعلم في الاسلام؛ ثالثاً عن طريق انتقال هذه العلوم والحضارة الى الغرب(٢).

ما ينبغي ذكره هو أنّ ما ساعد على توسيع النشاطات في الطريقين الأولين هو الحرية التي وفرها الاسلام ويتعامل بها لاسيما في انتشار العلوم والثقافة، حيث كان العلماء يُحترمون في البلاد الاسلامية بدون الالتفات الى أديانهم ومذاهبهم، حتى

كان الكثير من مترجمي صدر الاسلام، من اتباع الأديان الاخرى كالنساطرة، واليهود، والصابئة، والمجوس، والنصارى، وغيرهم.

والعوامل الاخرى هي تشجيع الاسلام وحضه على تطور العلوم وازدهار الحضارة، واحترام العلماء، وتوفير الأرضية المواتمة لتبادل وجهات النظر بين مفكري شتى البلدان، وتوفير الظروف المساعدة للنشاطات العلمية، والسعي لتأسيس المراكز العلمية العالمية، وتحويل اللغة العربية الى لغة عالمية، ورعاية عدم التمييز في التعلم والتعليم، والمساواة بين المسلم وغير المسلم في الانتفاع بالشرائط والامكانات المتوفرة، وحماية غير المسلمين من أعدائهم بواسطة الجيش الاسلامي(٣).

انتقال العلوم والحضارة من الاسلام الى الغرب حدث من خلال ثلاثة طرق: ١ـ اختلاط المسلمين بالنصارى في اسبانيا وصقلية وايطاليا وخلال الحملات الصليبية، والتعرف على ثقافة الاسلام وحضارته في نقاط مختلفة من العالم الاسلامي؛ ٢ـ ترجمة الكتب العربية الى اللغات الاوربية خلال الحركة التي يعبَّر عنها بحركة الترجمة من العربية الى اللاتينية؛ ٣ـ تدريس الكتب العربية واستخدامها في المراكز العلمية الغربية، وهي الكتب التي كتبها العلماء المسلمون او ترجموها. كذلك اختلاط النصارى بالمسلمين عن طريق الزواج والعلاقات الاجتماعية، وتقليد النصارى لزي المسلمين وآدابهم ورسومهم.

هذا التحول حدث منذ انتشار الاسلام في أسبانيا وتعاظم خلال الغزو الصليبي، وساد في بداية القرن العشرين خلال عهد الامبراطورية العثمانية. وكان السلاطين النورمانيون مثل روجر الاول، وروجر الثاني، وفردريك الثاني، يعيشون نصف مسلمين تقريباً، وكانوا يشجعون على تطوير الثقافة، والفن، والفن المعماري، والعلوم، والفلسفة، وترجمة الكتب من العربية الى اللاتينية(٤).

النزعة نحو ثقافة الاسلام وحضارته في اسبانيا، كانت قوية بحيث بدا المسيحيون المتأثرون بهذه الثقافة والحضارة أشبه بالمسلمين، ولذلك كان يُطلق

عليهم إسم «المستعربة» للتعبير عن هذه الحالة. وأصبحت اللغة العربية، اللغة العلمية للطبقة المثقفة الدارسة، بحيث فاق بعض الأسبان، العرب في هذا المجال.

وتنامى الاحتكاك بين المسيحيين والمسلمين الى درجة بحيث كان ينتهي الى الزواج بين شتى الطبقات، ولذلك كان يُطلق على الأبناء الذين يولدون عن مثل هذه الزواجات بـ«المولدين».

ويمكن تشخيص نفوذ الأفكار الاسلامية في المسيحيين الأسبان من خلال تأثر القادة المسيحيين بالأفكار الاسلامية، فقد قيل ان اليباندوس(١) ـ اسقف مدينة طليطلة ـ أنكر الوهية عيسى عليه السلام بتأثير الأفكار الاسلامية، وقال بأنه بشر وابنٌ بالمعمودية(٥). وسرعان ما انتشرت هذه العقيدة في اسبانيا واوربا، ونشرها الاسقف اورغيل(٢) في منطقة ستمانيا التي كانت جزءاً من فرنسا. وهذا الحدث يكشف عن النفوذ المعنوي للاسلام في شتى الطبقات الأسبانية بشكل خاص وبين الاوربيين بشكل عام.

كان الأسبان يرتدون الزي العربي آنذاك ويتأدبون بالآداب الاسلامية والعربية. وقيل انه كان هناك ٥٠٠ شخص فقط من أصل عربي بين مسلمي مدينة غرناطة البالغين ٢٠٠ ألف نسمة، بينما كان الباقون من الأسبان.

هذا الاحتكاك، يلاحظ ايضاً بين المسلمين والنصارى المشاركين في الحروب الصليبية. اي انّ الصليبيين الذين هاجموا الأراضي المقدسة والقادمين من شتى البقاع، وقعوا تحت تأثير الخصوصيات الاخلاقية والدينية للمسلمين، الأمر الذي وفّر الفرصة لتعرفهم على المعارف والعلوم الاسلامية، واعتناق البعض للاسلام. وحين عودة هؤلاء الى بلدانهم حملوا معهم ثقافة الاسلام وحضارته وعملوا على نشر الثقافة والقيم الاسلامية. كما انّ اولئك الذين اعتنقوا الاسلام، سكنوا في البلاد

---

(1) Elipandus.

(2) Urgil.

الاسلامية، حتى قيل انّ عدد الذين أقاموا في القاهرة بلغ ٢٥٠ ألف نسمة(٦).

بعد ذلك اخذت الثقافة الاسلامية تنتقل الى الغرب بشكل واسع في العصر العثماني. فبعد الزحف العثماني في اوربا حتى بوابات فينا توطدت العلاقة بين المجتمعين المسلم والمسيحي والناشئة عن حسن التفاهم والتعامل وتساهل المسلمين. والحقيقة هي انّ التفوق الحضاري العثماني في مقابل الوضع المؤسف للمسيحيين في اوربا الشرقية لاسيما أوضاعهم الخلقية، وفّر الأرضية لنفوذ الاسلام ثانية في اوربا. واعتنق الاسلام سكان البانيا وصربيا واولئك الذين كانوا خاضعين لحكم فينيسيا، بفعل الامتيازات والمكاسب التي حصلوا عليها من الحكومة العثمانية، وأعلنوا الطاعة للعثمانيين(٧).

أوضاع العالم حين ظهور الاسلام وتأسيس الدولة الاسلامية

بعد وفاة الرسول الاكرم محمد ﷺ كانت هناك دولتان قويتان تحكمان أجزاءً من آسيا واوربا وأفريقيا: الاولى هي الدولة البيزنطية التي كانت تتخذ من القسطنطينية عاصمة لها وتحكم الشرق الأدنى وجنوب اوربا وشمال أفريقيا. والثانية دولة ايران التي كانت تحكم جزءاً كبيراً من آسيا.

وكان شمال اوربا وغربها يخضعان لحكم اقوام نصف متمدنين كانوا يتصارعون فيما بينهم على مناطق النفوذ.

هاتان الدولتان القويتان أخذتا تميلان نحو الضعف والانحطاط بفعل الحروب العديدة فيما بينها. ولم تكن الأوضاع في اوربا، مرضية. فجزء من جنوبها الغربي الذي يدعى بجزيرة ايبيريا (اسبانيا) ـ والذي فُتح فيما بعد على يد المسلمين ـ كان خاضعاً للقوط النصارى الذين لم يكونوا متمدنين ويعيشون حالةً من الاختلافات العامة والمذهبية، الأمر الذي دفعهم للجوء الى الامبراطورية الرومانية، للاستعانة بها في قمع المعارضين، لكنهم سرعان ما وقعوا في حرب مع حلفائهم ايضاً(٨).

في ايطاليا، تبددت قوة الدولة الرومانية، وأخذت مدنها تتساقط بيد اقوام اوربا الشمالية واحدة بعد اخرى. وثارت الاضطرابات في سوريا أيضاً ولذلك كانت هي البلاد الاولى التي فتحها المسلمون(٩).

فضلاً عن الفنون الحربية، وسياسة المسلمين وحسن تدبيرهم في استقطاب الشعوب والأمم التي عاشت قروناً طويلة تحت نير الحكام الظالمين، كان الاسلوب الودي، والسلوك العادل، والاحترام لعقائد الأمم وطقوسها الدينية، والخراج القليل الذي وضعه المسلمون كجزية بدلاً من الضرائب الباهظة، عوامل مؤثرة ايضاً في فتح المدن والمناطق.

أضف الى ذلك انّ رسم المسلمين هو انهم كانوا يبعثون السفراء الى أهالي تلك المدن قبل فتحها حاملين معهم شروط الصلح. فقد ورد أنّ عمرو بن العاص حينما خرج لفتح مصر عام ١٧ هـ، ووصل الى غزة، بعث الى اهلها يقول:

«أمرنا صاحبنا أن نقاتلكم الى ان تكونوا في ديننا، فتكونوا اخواننا، ويلزمكم ما يلزمنا فلا نتعرض اليكم. فإن أبيتم أعطيتم الجزية في كل عام أبداً ما بقينا وبقيتم. ونقاتل عنكم من ناوأكم إن تعرّض إليكم في وجه من الوجوه. ويكون لكم عهد علينا. فإن أبيتم فليس بيننا وبينكم إلّا السيف فنقاتلكم حتى تفيئوا الى أمر الله»(١٠).

تكشف المقارنة بين سلوك المسلمين في فتح بيت المقدس، وبين سلوك الصليبيين في هذه المنطقة والذي وقع بعد عدة قرون، او النظر الى سلوك المسلمين في مصر، عن العطف الاسلامي وجاذبياته، بحيث كانت جميع الشعوب المغلوبة توافق عن رغبة كاملة على شروط واقتراحات الحكام المسلمين، وترضى بدفع الجزية. وبما انّ المسلمين والعرب كانوا أوفياء لتلك الشروط، فقد كان أهالي المناطق المفتوحة يستقبلون المسلمين والدين الاسلامي واللغة العربية بأفضل الوجوه، لأنهم كانوا قد ذاقوا قبل ذلك مرارة ظلم الرومان.

في فتوحات المسلمين والعرب، كانت تكمن حقيقة لم توجد في فتوحات

غيرهم. فالفاتحون الآخرون مثل امراء البربر والأتراك رغم تأسيسهم لدول كبرى، لكنهم لم يستطيعوا ان يشيدوا حضارات، وانما كان همهم استخدام حضارة الأمم المغلوبة، بينما نجح المسلمون والعرب وعلى جناح السرعة في تشييد حضارة تختلف تماماً عن الحضارات السابقة. كما نجحوا في استقطاب الكثير من الأمم لدينهم ولغتهم. فقد جذبوا المصريين والهنود، فأقبل هؤلاء على اخلاق المسلمين والعرب وعاداتهم وفنونهم المعمارية، واتخذوها مثالاً يحتذون به في حياتهم.

في القرن الأول الهجري، انطلق جيش الاسلام نحو شمال أفريقيا، وأسس فيها حكومة مستقلة. كما زحف المسلمون نحو شواطئ المحيط الأطلسي، ودخلوا بسفنهم التي تبلغ ١٢٠٠ سفينة الى البحر المتوسط وسيطروا على جزيرة صقلية. كما حاصروا مدينة القسطنطينية على مدى ٧ سنوات، لكنهم لم يحققوا شيئاً خلال ذلك الحصار. كما نجح المسلمون في اجتياز مضيق جبل طارق والوصول الى أسبانيا، فهزموا العسكر المسيحي، وأقاموا دولة فيها استمرت ٨ قرون.

في القرن الثاني الهجري أفلح المسلمون في دخول الأراضي الفرنسية والزحف الى شمال غربي فرنسا. لكنهم أُوقفوا في هذه المنطقة عند ضفاف نهر لور من قبل شارلمان، فتراجعوا الى جنوب فرنسا (٧٣٢م)، ثم خرجوا منها بعد هزيمتهم أمام شارلمان.

في القرن الثاني الهجري انتقل مركز الخلافة من الشام الى بغداد، بعد سقوط الدولة الأموية على يد العباسيين عام ٧٥٢هـ، فهرب أحد افراد الأسرة الأموية فاستطاع أن يؤسس في أسبانيا دولة مستقلة عام ٧٥٦هـ، استمرت الى ما يقرب من ٨ قرون.

في بداية القرن الثاني الهجري اتسعت الدولة الاسلامية كثيراً بحيث اخذت تشمل جزءاً كبيراً من قارة آسيا فامتدت من جزيرة العرب الى فرارود، ووديان كشمير، وشبه جزيرة الأناضول، وتوغلت الى اوربا وأفريقيا، من جبال بيرنا وجبل طارق وسواحل البحر المتوسط وجزائره وحتى رمال الصحراء الأفريقية.

عصر الفتوحات الاسلامية انتهى في اواخر النصف الأول من القرن الثاني الهجري، ثم بذل المسلمون منذ ذلك التاريخ قصارى جهودهم في ادارة وتنظيم هذه الدولة الواسعة، حتى عُرف العصر العباسي من حيث التحضر بالعصر الذهبي، لاسيما عهد هارون الرشيد (١٧٠ ـ ١٩٣هـ/٧٨٦ ـ ٨٠٩م) الذي ظهرت فيه حركة عظيمة في الفنون والصناعة والتجارة.

في تلك الفترة، كانت القسطنطينية ـ عاصمة الدولة البيزنطية ـ تدفع الجزية الى الدولة الاسلامية، وبعث شارلمان ـ امبراطور اوربا الغربية وفرنسا وفداً الى بلاط هارون الرشيد. واستمر هذا الوضع في عهد المأمون العباسي. غير انّ الارتباطات بين الدول الاسلامية لم تكن مستحكمة وقوية في عهد المقتدر العباسي، لذلك سرعان ما أخذت هذه الدولة الكبيرة الواسعة تميل نحو الانحطاط والتقوض، فأخذت الشعوب تستقل عنها واحدة بعد اخرى، وتتخذ ثقافاتها وطرقها الحضارية لفترة زمنية طويلة. وبدأت هذه الانفصالات منذ أواخر القرن الثاني الهجري.

استمرت حركات الاستقلال والانفصال خلال القرن الرابع الهجري. وفقدت بغداد مركزيتها وازدهارها. ورغم انها كانت عاصمة اسلامية، الا انّ القاهرة انتزعت مكانة بغداد وأصبحت مركزاً اسلامياً. وحظيت اسبانيا باهتمام خاص من قبل الباحثين وأقبل طلاب العلم والمعرفة حتى من البلدان المسيحية على مراكزها العلمية في طليطلة، وغرناطة، وقرطبة.

في القرن الخامس الهجري، وقعت الحروب الصليبية التي كانت حادثة مهمة أدت الى تغيير أوضاع العالم آنذاك. ففي عام ١٠٩٥م غزا الصليبيون فلسطين واستولوا عليها وأسسوا فيها دولة مؤقتة. كما طرد المسيحيون المسلمين من جزيرة صقلية في هذا القرن ايضاً. وخرجت بعض اجزاء أسبانيا من أيدي المسلمين، فاستولى الفونس الثاني على طليطلة التي شهدت حروباً متلاحقة على مدى أربعة قرون.

زحفُ المسيحيين في الشرق (فلسطين) دفع بالاوربيين على التجرؤ في حربهم مع المسلمين فبدأوا في عام ١١٤٧م بحملتهم الصليبية الثانية، لكنهم هُزموا أمام المسلمين في هذه المرة، فأصبح النصر حليفاً للمسلمين في جميع الحملات القادمة. وأفلح صلاح الدين الأيوبي في الاستيلاء على فلسطين وتحريرها. وفي عام ١١٨٩م، شنّ الصليبيون حملتهم الثالثة بقيادة «فردريك بارباروس»، و «فردريك اغوست» و «ريكاردس»، لكنهم هزموا أيضاً وبقيت فلسطين تحت سيطرة صلاح الدين.

الحملة الصليبية الرابعة حدثت في عام ١٢٠٢م (القرن ٧ ه)، غير انّ المسيحيين بدلاً من مهاجمة المسلمين، هاجموا مدينة القسطنطينية ونهبوا هذه المدينة واسسوا فيها حكومة لكنها لم تستمر طويلاً.

فضلاً عن الحملات الصليبية المذكورة، نشبت أربعة حروب صليبية اخرى بين الصليبيين والمسلمين آلت جميعاً الى هزيمة الاوربيين. وفي الحملتين الصليبيتين السابعة والثامنة وقع الامبراطور الفرنسي لويس التاسع في أسر المسلمين، فحرر نفسه بدفع دية باهظة، لكنه توفي بتونس في الحملة الثامنة إثر اصابته بمرض الطاعون. وكانت هذه هي الحملة المسيحية الأخيرة والتي لحقت بهم فيها الهزيمة ايضاً، وقرروا نهائياً الانصراف عن غزو فلسطين بعد المقاومة الاسلامية العنيفة.

فيما كان المسلمون منهمكين في الحروب الصليبية، كان يتهددهم حادث رهيب مدمّر في جهة الشرق. فقد انطلق المغول من سهول غوبي في الصين لغزو الهند وايران والقيام بعمليات القتل والابادة والسلب والنهب. ثم وصلوا في اجتياحهم المدمر الى بغداد، فاحتلوها في عام ١٢٥٨م، واضعين النهاية للدولة العباسية التي دامت خمسة قرون.

ورغم المذابح التي اقترفها المغول، الا انهم أبدوا رغبة واستعداداً للانفتاح على الحضارة المتبقية في المناطق المحتلة. كما انّ العرب الذين عجزوا عن مقاومة الفاتحين الجدد، ركّزوا ما تبقى لهم من قوة في مصر واسبانيا.

انصرم القرن الثامن الهجري بأسره في القتال بين الأتراك والمغول حول تراث البلدان الاسلامية. وفي القرن التاسع الهـجري سقطت الدولة الاسلامية الاسبانية على يد فردينان الأول ملك اراغون من خلال استيلائه عـلى غـرناطة في عـام ١٤٩٢م، فتعرض المسلمون للقتل الجماعي، فيما أُجبر البعض على تغيير دينهم، او طُردوا من أسبانيا(١١).

الفتوحات الاسلامية على النطاق العالمي

أ ـ عالمية الاسلام

بدأ إحتكاك الاسلام باوربا بعد إرسال الرسول الأكرم ﷺ كتاباً الى هرقل، ثم دخل مرحلة جديدة بحروب تبوك في عام ٩هـ/ ٦٣٠م، واستمرارها في عـام ١٣هـ، وفتح انطاكية عام ١٤هـ، وبيت المقدس عام ١٥هـ. ومنذ خلافة عمر بن الخطاب وحتى الهجوم غـير النـاجح عـلى القسـطنطينية في عـام ٩٩هـ، كـانت امبراطورية الروم المنهكة تعيش هاجس الخوف من المسلمين.

المسلمون بعد فتوحاتهم الاولى، وتعزيز مواقعهم في الأجزاء الشرقية من العالم، كانت لديهم احتكاكات سياسية واقتصادية وعسكرية مع الغرب من خـلال ٣ طرق:

١ ـ الطريق التقليدي (طريق الحرير)، نحو سوريا وآسيا الصغرى.

٢ ـ الطريق البحري وفتح جزر البحر المتوسط مثل صقلية، وكريت.

٣ ـ طريق جبل طارق وأسبانيا.

فضلاً عن الاحتكاكات العسكرية والاقتصادية، كانت تحـدث احـتكاكـات دبلوماسية ايضاً بين البلاد الاسلامية واوربا.

دراسة موضوع نفوذ الاسلام في اوربا لاسيما في الوقت الراهن حـيث يـرتبط المسلمون والاوربيون فيما بينهم بشتى الأشكال، يُعدّ عملاً مهماً وحـدثاً تـاريخياً.

ورغم انّ الكتّاب النصارى في القرون الوسطى رسموا صورة مغرضة للاسلام لا تنطبق مع الحقائق في كثير من الجوانب، غير ان الجهود التي بذلها المؤرخون والكتّاب المنصفون في هذا اليوم، ساعدت على تقديم صورة أكثر حيادية عن الاسلام للرأي العام الاوربي، والتي تثبت انهم مدينون ثقافياً للاسلام(١٢).

النفوذ الثقافي للاسلام في اوربا تحقق بعد فتح المسلمين للأندلس(١٣) وصقلية(١٤) والذي بدأ في تموز ٧١٠/٩١هـ. فسرعان ما أسقط المسلمون رودريغ[1] (لذريق) آخر ملوك القوط الغربيين[2] في أسبانيا، واستطاعوا ان يبسطوا سيطرتهم على جميع المدن الاسبانية المهمة حتى عام ٧١٥م، والتي من بينها بعض المناطق في جنوب فرنسا تدعى «ناربون»[3] والتي كانت جزءاً من أسبانيا.

في عام ٧٥٠م، انتقل الحكم في البلاد الاسلامية من الامويين الى العباسيين، فواجهوا صعوبات في الهيمنة على الولايات الغربية، والتي منها انّ احدى الشخصيات الاموية الهاربة من دمشق، ويدعى عبد الرحمن الأول اسس حكومة اموية في قرطبة قبل وصول الرسول العباسي الى المغرب في ١٢٨هـ/٧٥٦م. وبذلك استقلت اسبانيا عن الحكم الاسلامي العام، إلّا انها احتفظت بعلاقاتها الاقتصادية والثقافية مع بقية العالم الاسلامي. ورغم الجهود التي بذلها هذا الامير الاموي من اجل وحدة المسلمين في اسبانيا، انفصلت ناربون وبرشلونة عن اسبانيا المسلمين في ٧٥٠ و ٨٠١م على التوالي، وتركزت مراكز القوى في سرقسطة، وطليطلة، ومريدا.

البعض يعتقد انّ أسبانيا المسلمين بلغت ذروة قوتها وازدهارها في عهد عبد الرحمن الثالث (٩١٢ ـ ٩٦١م) وامتد نفوذ هذه الحكومة الى الجزء الأعظم من

---

(1) Roderick.

(2) Visigothic.

(3) Narbonne.

شبه جزيرة ايبيريا، ووافقت حتى الولايات المسيحية كي تقع تحت حمايتها. واستمر هذا الوضع حتى عهد ابنه وحفيده. وكان هناك رجل يدعى المنصور بن ابي عامر دخل كاتباً في خدمة الحَكَم الثاني، ثم اصبح حاجباً لهشام الثاني فقام بشؤون الدولة واستبد بالامور. ثم خلفه ولده عبد الملك، وبعد وفاة عبد الملك الذي كان يُعرف بالمظفر في ١٠٠٨م، لم تظهر شخصية قوية باستطاعتها الحفاظ على وحدة اسبانيا الاسلامية، فآلت الى السقوط في نهاية المطاف.

مع وجود هذه الصعوبات السياسية، اتسع الفن والأدب، غير ان الاختلاف الناشب بين المسلمين انتهى لصالح المسيحيين، فسقطت مدينة طليطلة ـ مركز الحكم الاسلامي ـ في عام ١٠٨٥م.

بعض المسلمين الذين شعروا بالتهديد الجاد الذي كان يشكله النصارى، استعانوا بالمرابطين(١٥) الذين كانوا يمسكون بزمام الامور ويحكمون البربر في شمال غرب أفريقيا، فهزم المرابطون المسيحيين في اسبانيا، وحكموها منذ عام ١٠٩٠ وحتى عام ١١٤٥م. ثم حلت محل المرابطين اسرة اخرى من البربر تدعى بالموحدين(١٦) التي حكمت حتى عام ١٢٣٣م. لكنها خرجت من اسبانيا بسبب الاختلافات الأسرية والقبلية، وسرعان ما سيطر المسيحيون على قرطبة وأشبيلية خلال الفترة ١٢٣٦ ـ ١٢٤٨م. ولم يبق بيد المسلمين سوى غرناطة التي كان يحكمها بنو نصر(١٧) (بنو الأحمر). واتحدت هذه البلاد الاسلامية مع الأراغون وقشتالة(١٨).

دراسة المصادر المتوفرة تكشف عن أنّ اول إحتكاك عسكري ما بين المسلمين وصقلية كان عام ٦٥٢م من خلال الزحف على مدينة سيراكيوس. وفي عام ٨٠٠م سقطت بلاد افريقيا (تونس) ـ التي كانت تدار من قبل الخلفاء العباسيين ـ بيد الأغالبة(١٩)، ثم استطاعوا فتح صقلية في عام ٨٢٧م، ثم مدينتي بالرمو ومسينا في ٨٣١ و ٨٤٣ م على التوالي.

الصراعات بين زعماء لومبرديا في ايطاليا شجعت العرب على احتلال هذه

الجزيرة والهبوط في بعض الموانئ الايطالية مثل باري ونابولي، حيث اتخذوا منها قاعدة على مدى ٣٠ عاماً، حتى انهم هددوا روما خلال الفترة ٨٤٦ ـ ٨٤٩م، لكنهم لم يستطيعوا فتحها قط. وقد اشتهر انّ البابا يوحنا الثامن (٨٧٢ـ٨٨٢م) كان يدفع حق الحماية للمسلمين على مدى عامين.

ورد في بعض المصادر انّ المقاتلين المسلمين عبروا جبال الألب في القرن التاسع الميلادي، ودخلوا الى اوربا المركزية، غير انّ هذا الأمر غير واضح تماماً. انّ عودة الحياة للامبراطورية البيزنطية قبل نهاية القرن التاسع في ايطاليا، وضع حداً لنفوذ العرب في هذه البلاد تماماً. ولم تبق سوى صقلية بيد أحد الحكام العرب حتى عام ٩٤٨م، وكان معيّنا من قبل فاطميي مصر.

في عهد هذا الحاكم وخلفائه ـ من أسرة الكلبي ـ كانت صقلية تمر في ظروف مطلوبة، وكانت الثقافة الاسلامية متداولة ومستقرة فيها. لكن صقلية لم تبق في يد المسلمين كبقاء أسبانيا، وفي النصف الأول من القرن الحادي عشر الميلادي ادرك بعض الزعماء النورمانيين ان بإمكانهم الحصول على حياة افضل في جنوب ايطاليا عن طريق احتراف القتال. فنجم عن ذلك انْ قام بعض المقاتلين بزعامة «روبرت غيسكار» بتأسيس الإمارة النورمانية بعد الحاق الهزيمة بالبيزنطيين. وفي عام ١٠٦٠م سيطروا على صقلية ومسينا بواسطة روجر شقيق غيسكار. دُعي ابن روجر ـ أي روجر الثاني ـ وحفيده فردريك الثاني بالسلطانين المعمدين. ويرى بعض المعاصرين ان مظاهر الحياة التي عاشها الزعماء الذين سيطروا على هذه المنطقة من بعد المسلمين لتدل على انها أقرب الى اسلوب حياة المسلمين منها الى المسيحيين(٢٠).

ب ـ التقاط الثقافات والحضارات

الفتوحات الاسلامية واعتناق الاسلام من قبل ابناء شتى البلدان مثل ما بين النهرين، وآسيا الصغرى، وايران، والهند من جهة، ومصر، وشمال افريقيا، وصقلية،

وأسبانيا من جهة اخرى، جعل المجتمع الاسلامي الكبير يواجه شتى الديـانات، والمذاهب، والثقافات، والحضارات، والأفكار، والتي لم يكن بالإمكان لا الاتحـاد معها، ولا الاغتراب عنها. ولهذا السبب بـالذات جـرت طـريقة التـعرف عـليها بتساهل ومداراة.

على أساس ما قيل من قبل، كانت آسيا الغربية تُعدّ مجموعة جغرافية واحدة مع آسيا الصغرى واليونان، وكان بإمكان هـذه المجـموعة الجـغرافـية ان تـؤلف مجموعة ثقافية وحضارية واحدة. لذلك لم يكن لليونان بدون فـينيقية، وسـومر وأكد، وآشور، وايران، ومصر، وآسيا الصغرى، حياة ثقافية كاملة. فهذه البـلاد وجزء من آسيا الغربية تمثل الجزء الغربي للـمجموعة، بـينما تمـثل ايـران، والهـند وأجزاء اخرى من آسيا الغربية وآسيا الوسطى، الجزء الشرقي من هذه المجموعة. وقد تأثر كل من هذين الجزءين بالآخر وأثّر فيه ثقافياً وحضارياً(٢١).

أهمية الكتاب والمكتبة في نقل العلوم الاسلامية الى اوربا

من أهم الطرق التي انتقلت بواسطتها الثقافة والحضارة الاسلاميتين الى اوربا، مجموعات النسخ الخطية او الكتب المطبوعة الاولى للعالم الاسـلامي وذلك مـنذ القرن الخامس عشر الميلادي وحتى القرن العشرين. ويعود تاريخ كـتابة النسـخ الخطية لهذه المجموعات الى الأعوام الاولى من تاريخ وثقافة المسلمين وقد كُتبت تلك النسخ بخطوط ولغات مختلفة.

بعد التقوض الاقتصادي والسياسي للعالم خلال القرنين الميلادي الخامس عشر والسادس عشر، وظهور اوربا غربية قوية منذ القرن السابع عشر، اصبح استخدام الورق الاوربي أمراً متداولاً. وسادت عملية تدوين النسخ الخطية الاسلامية منذ القرن السابع عشر وحتى القرن التاسع عشر. وكانت بغداد، وقرطبة، ودمشق، اهم مراكز التدوين. ثم اصبحت دلهي، واصفهان، واستانبول، وتبريز أهم وأبرز مراكز تدوين النسخ الخطية منذ القرن الثالث عشر وحتى القرن الثامن عشر. وفي الشرق

الأقصى كانت سومطرة ثم جاوة في القرن الثامن عشر، مركزين لتدوين النسخ الخطية. اما في العالم العربي فقد احتلت القاهرة هذه المركزية.

حينما بدأ الاوربيون بجمع النسخ الخطية الاسلامية وحملها الى بلدانهم، عملت هذه النسخ على وضع التجارب العلمية الاسلامية المهمة بين يدي الاوربيين، وأتاحت للباحثين الغربيين الفرصة للوقوف على انجازات المسلمين في شتى الحقول العلمية كالطب، والفلسفة، والتاريخ، والعلوم، والأدب، والرياضيات، والفلك. ومن هذا المنطلق فالمجموعات الاسلامية التي تجمعت في اوربا الغربية وأمريكا الشمالية كانت بمثابة جسر يربط بين الشرق والغرب(٢٢).

وكانت أسبانيا تحتل مكانة خاصة في انتقال ثقافة المسلمين وحضارتهم الى الغرب، لأنّ المسلمين شيّدوا ثقافتهم وحضارتهم في هذه البلاد لفترة طويلة من الزمن. فقد وضعوا اقدامهم في جنوب أسبانيا في عام ٧١١م ومكثوا فيها حتى عام ١٦٠٩م. وتحققت حضارة متألقة في أسبانيا على مدى ثمانمائة عام من الحكم الاسلامي. وأفلحوا في تأسيس خلافة عظيمة في قرطبة (٩٣٤ ـ ١٠٣١م) ودول في اشبيلية، وغرناطة، وبلنسية، ومالقة.

الأندلس تحولت بعد دخول المسلمين اليها بمدنها المهمة كقرطبة ـ التي كانت تضاهي العاصمة العباسية بغداد ـ الى أحد أهم اجزاء العالم الاسلامي، بحيث تقاطر الباحثون والمفكرون من شتى بلدان اوربا وآسيا على بلاط الخليفة عبد الرحمن الثالث وخليفته الحكم الثاني والمنصور الوزير الأعظم. وبعد تقوض خلافة الامويين في الأندلس عام ١٠٣١م، استمر ازدهار الثقافة الاسلامية في تلك البلاد من خلال ملوك الطوائف.

كان الكتاب المكتوب هو الوسيلة لتطور وامتداد ثقافة مسلمي أسبانيا. فمنذ الأيام الاولى لانتصار المسلمين دخلت الى تلك البلاد كتب من الشرق. فعبد الخشني(٢٣)، وبقي بن مخلّد(٢٤) ـ وهما باحثان مسلمان قرطبيان ـ حملا معهما الكتب الى أسبانيا من العراق، وسوريا ومصر، حتى أصبحت قرطبة عاصمة

الكتب الأسبانية. ويقول ابن رشد وهو قرطبي ايضاً، انه حينما كان يموت عالم من اشبيلية تُبعث كتبه الى قرطبة. وحينما يموت موسيقي تُبعث ادواتـه المـوسيقية الى اشبيلية(٢٥).

تأسست في قرطبة مكتبة حكومية حين تأسيس الدولة الاموية في اسـبانيا، والتي بلغت ذروة ازدهارها في عهد الحكم الثـاني (٩٦٢ ـ ٩٧٦م)، الذي بـعث السفراء كابن الربّان المصري، ويعقوب الكندي الى سائر بقاع العـالم الاسـلامي كالعراق، وايران، وسوريا، ومصر، لشراء المخطوطات. وفضلاً عن هـذه المكـتبة، كان هناك الكثير من المكتبات الأهلية الاخرى. ويقول المقدسي انه كان يُستنسخ في قرطبة نحو ٧٠ ـ ٨٠ ألف كتاب كل عام، بحـيث اشـتهرت اسـواق الكـتاب والمكتبات في هذه المدينة، في سائر أرجاء العالم الاسلامي.

بعد انهيار الدولة الاموية في عام ١٠٣١م ظهر العديد من الدول على أنقاض تلك الدولة فاستطاعت هذه الدول ان تبدأ حياة ثقافية جديدة رغـم الضـغوط الموجهة من قبل الجيوش المسيحية من الشمال، وازدهـر الأدب والفـن في بـلاط ملوك الطوائف.

زحف المسيحيون في داخل أسبانيا فأدى ذلك الى سقوط المدن المهمة واحدة بعد اخرى، بحيث لم يبق في ايدي المسلمين حتى منتصف القرن ١٣هـ سوى عدة مدن في الجنوب أهمها غرناطة.

وكانت مدينة غرناطة تلعب دور خندق الدفاع الأخير عن ثقافة المسلمين، ولم تكن تُعدّ من المراكز الثقافية الكبرى في اسبانيا المسلمة. وحين سقوط غرناطة عام ١٤٩٢م، يكون قد انتهى عهد المسلمين في اسبانيا بعد ٧٨١ عاماً. فانطلق الحكام المسيحيون للـقضاء عـلى أمـارات وعـلائم الثـقافة الاسـلامية في هـذه البـلاد تدريجياً(٢٦).

آخر الآثار التي وصلت من اسبانيا المسلمة، صورة رسمها كاردوتشو في عام ١٦٢٧م، تُظهِر أطفالاً ونساءً ورجالاً مقيدين بالسلاسل يقودهم بـعض الجـنود

المسلحين بوحشية نحو السفن الشراعية لحملهم الى أفريقيا.

عدد كبير جداً من الكتب الخطية الاسلامية والعربية أُحرق عمداً في حريق غرناطة الرهيب على يد قس مسيحي متعصب يدعى خيمنس ديسيسنيروس[١]، وتحولت جميعاً الى رماد. ومنذ ذلك الحين فُرضت رقابة صارمة على دخول الكتب العربية الى اسبانيا، ومُنعت الكتابة باللغة العربية، وقد قيل انّ هذا القس اباد في يوم واحد آثار ثمانية قرون من الثقافة الاسلامية.

انتصار الحكومة المسيحية الكاثوليكية كان كارثة على الحضارة الاسلامية في الأندلس بحيث لم يبق سوى القصور الخالية، والمساجد، وبعض الكتب العربية التي تؤلف أساس المجموعات الراهنة من المصادر الاسلامية لأسبانيا الحالية. كما انّ بعض النسخ الناجية يمكن البحث عنها في مكتبات القاهرة، ودمشق، وفاس. كما أُعيد بعضها الى مدريد، مما أدى الى الارتباط ما بين الأندلس المسلمة وأسبانيا الحديثة.

بعد سقوط غرناطة، اتجهت اسبانيا نحو السياسات الاستعمارية، واصبحت مركز ثقل كاثوليكي كبير في عهد فيليب الثاني ملك هابسبورغ والذين أتوا من بعده.

توجد في شتى مكتبات اسبانيا مخطوطات كثيرة لم يسع أحد لفهرستها حتى القرن الثامن عشر، كما لم يتم إنشاء كرسي للدراسات الاسلامية العربية في جامعات أسبانيا حتى القرن التاسع عشر. وبعد سقوط الامبراطورية الاستعمارية الأسبانية في أمريكا ظهرت الاهتمامات بالتلاحم الذي كان قائماً بين الاسلام والعرب في أسبانيا. ثم ظهر الاهتمام بالدراسات العربية والثقافة الاسلامية في القرن الثامن عشر لدى ماريا نوبيزي وفي القرن التاسع عشر لدى علماء أسبان آخرين مثل دغوانغوس الذي يُعد من أبرز الجامعين للنسخ الخطية. وقام بترجمة كتاب

---

(1) Ximenez de Cisneros.

أحمد المقري (١٥٩٠ـ١٦٣٢م) في تاريخ أسبانيا المسلمة ونشره في عام ١٨٤٣م.

في عام ١٨٢٠م أصدر خوزيه انطونيو كنده في مدريد كتاب «تاريخ سيطرة العرب على أسبانيا»[١]، والذي يُعدّ من المحاولات الاولى التي بذلها الأسبان للعودة الى ماضيهم الاسلامي. وأصبح هذا الأمر مقدمة لعصر جديد ظهر فيه باحثون اسبان آخرون، هبوا لجمع وتنظيم معظم الآثار العربية الاسلامية. وانطلق في هذا الطريق باحثون من غير الأسبان فبحثوا وألّفوا، وكان أبرزهم رينارد دوزي مؤلف كتاب «تاريخ مسلمي أسبانيا»[٢]، والذي طُبع عام ١٨٦١م.

الارتباطات الجديدة بين اسبانيا والعرب، لاسيما مع المغرب، عزّزت الارتباط بماضي اسبانيا المسلمة. وكان لهذا الأمر تأثير كبير على جمع الآثار الاسلامية لشمال افريقيا. ولذلك انطلق الباحثون والمؤرخون الأسبان للتعرف على خلفيتهم الاسلامية من خلال الاستعانة بالنسخ الخطية الاسلامية التي كُتبت في بلاد الأندلس. وتوجه بعض الأشخاص مثل فرانتشسكو كودرا الى تونس وبعض بلدان أفريقيا الشمالية لاسترجاع مخطوطات اسبانيا المسلمة المبعثرة خارج أسبانيا، من اجل استعادة بعض الهوية الأسبانية الكامنة في تراثها الاسلامي.

في القرن العشرين، اتسع الاتصال ما بين أسبانيا والعالم الاسلامي لاسيما البلدان العربية. والمنابع الاسلامية الأصيلة لأسبانيا، تتمثل في هذا اليوم إما في التراث الاسلامي الاسباني او في المصادر الموجودة في شمال افريقيا وبعض بلدان الشرق الاوسط، والتي يوجد معظمها في مدريد، واشبيلية، وغرناطة، وقرطبة، وطليطلة. كما انّ علاقات أسبانيا بالعالم الاسلامي واسعة جداً بحيث تدرَّس اللغة العربية في معظم جامعاتها، بينما هناك دراسات اسلامية في بعض تلك الجامعات. وهناك الكثير من المؤسسات الاخرى في أسبانيا منهمكة في الدراسات الاسلامية

(1) Historia de La domination de Los Arabes en Espana.

(2) Histoire des Musulmans d' Espagna.

والشرقية(٢٧).

الحملات الصليبية وتأثيرها على نقل ثقافة الاسلام وحضارته الى اوربا

الحملات الصليبية (١٠٩٦ ـ ١٢٩١م) كانت ذات جانبين: الاول ديني، والآخر يتمثل في تحرير الأرض المقدسة لتأسيس بلد لاتيني في بيت المقدس. ففي هـذه المنطقة ـكما هو الحال في اسبانيا ـ اندلعت حرب دائمة بين الاسـلام والمسـيحية، بحيث كانت سواحل البحر المتوسط موضعاً للنزاع بين المسلمين والنصارى على مدى قرون طويلة(٢٨).

لقد وقفت جامعة باريس من خلال ابن رشـد عـلى أهمـية فـلسفة قـرطبة واستاذها. ولذلك دُعي الشعراء والجغرافيون العرب الى بلاط المـلوك النورمانيين ومن جاء بعدهم كفردريك الثاني. وفي القرن الحـادي عـشر المـيلادي انسـحب المسلمون في البحر المتوسط الغربي أمام زحف النصارى. وفي أسبانيا بسطت بعض القوى المسيحية الصغرى نفوذها في شمال غربي أسبانيا (ليون، قشتالة، اراغـون، وناوار) بعد وفاة المنصور الكبير في عام ١٠٠٢م. وفي عام ١٠٨٥م سيطر الفونس السادس على طليطلة، واستولى حاكم اراغون على ساراغوسا(٢٩).

جنوب ايطاليا الذي تقسّم بفعل معارك العرب مع الامبراطـورية البـيزنطية، سقط في النصف الاول من القرن الحادي عشر الميلادي بيد النورمانيين. كما تمت السيطرة على صقلية خلال الفترة ١٠٦٠ ـ ١٠٩٠م. ولم يبق بيد المسلمين في نهاية القرن الحادي عشر الميلادي سوى جنوب أسبانيا وشمال أفريقيا.

في القرن الثاني عشر الميلادي تعرض هذا الجـزء لغزو النورمانيين الصـقليين ايضاً، وبذلك أصبح الغرب موحداً، ومتحكما في مصيره.

كانت هذه نبذة مختصرة عن الأوضاع التي كانت عليها القارة الاوربية خلال بدء الحملة الصليبية على العالم الاسلامي.

هيمنة الأتراك السلاجقة على خلفاء بغداد، وانتزاعهم بيت المقدس من يد الخلفاء الفاطميين في مصر عام ١٠٧٠م، أمر وجّه انظارهم نحو الامبراطورية البيزنطية، ونظراً لعدم تحمل الغرب لمثل هذا التداعي وضرورة الاستيلاء على بيت المقدس (القدس) لأسباب دينية، قام الغربيون بشنّ اولى الحملات الصليبية (١٠٩٦ ـ ١٠٩٩م)(٣٠).

في تلك الأثناء، نشبت حروب بين المسلمين والمسيحيين في سوريا. وظهر في الموصل ـ التي كانت مركز الاضطرابات ـ الأتابك زنكي وكان من بقايا الامبراطورية السلجوقية، فاستطاع انتزاع ميناء أدسا من قبضة النصارى في عام ١١٤٤م وإرغامهم على الانسحاب لاول مرة.

خليفته نور الدين (١١٤٦ ـ ١١٧٤م)، حرّكته المشاعر الدينية نحو الجهاد، فاحتل آمراه المعروفان كردشيركوه، وصلاح الدين الايوبي، مصر، واستولى المسلمون على القدس في اكتوبر عام ١١٨٧م(٣١).

كانت انطاكية وتريبولي في شمال سورية، تحت السيطرة المسيحية. وكانت امبراطورية فردريك الثاني (١٢٢٧ ـ ١٢٤٤م) مسيطرة على بيت المقدس بوسائل سياسية. وفي القرن الثالث عشر الميلادي كان كل مكان ـ عدا فلسطين ـ يخوض الحرب. وتم تقسيم استانبول بين الفرنسيين والبندقيين. وفي تلك الأيام أيضاً اتجهت أنظار الفرنسيين نحو اليونان، وانظار البندقيين والجنويين نحو الموانئ التجارية الجديدة في بحر القرم وآزوف. وبذلك أُهملت فلسطين وتحول مركز الثقل نحو بقايا الامبراطورية البيزنطية(٣٢).

في منتصف القرن الثالث عشر انفتحت نافذة الأمل في اوربا مرة اخرى حينما ظهر جنكيز خان في آسيا وامبراطوريته الكبرى. واتسعت هذه الامبراطورية من بكين في الشرق الى دجلة والفرات في الغرب. وكان هدف الغرب هو التبشير بالمسيحية في صفوف المغول وتحويلهم الى نصارى. ولذلك بعثوا العديد من الوفود والسفراء الى بلاد المغول. فقد بعث اينوسان الثالث شخصاً يدعى جان دوبيان

كاربين في عام ١٢٤٥م، والقديس لويس ويليام في عام ١٢٥٠م. وبذلك انهمك المبشرون في العمل هناك، وشيدوا كنائسهم حتى وصلوا بها الى الصين، غير أنّ هذا لم يكن سوى غط من الخيال، ولم يؤثر على موضوع فلسطين(٣٣).

في عام ١٢٥٠م حدثت انشقاقات بين خلفاء صلاح الدين وسقطت القاهرة بيد المماليك. وكان هؤلاء مناضلين ايضاً حيث استطاعوا خلال الفترة ١٢٦٠ـ١٢٦٨م إلحاق دمشق وانطاكية ببلادهم وانتزعوا تريبولي وعكا من النصارى، بحيث قُطعت يدهم نهائياً عن آسيا في نهاية القرن الثالث عشر الميلادي، عدا بعض الجزر التي بقيت تحت سيطرة المسيحية اللاتينية.

في الحملة الصليبية الثالثة، انتزع ريتشارد الأول قبرص من يد اليونانيين، وبقيت قبرص منذ ذلك اليوم جزيرة مستقلة، الى ان استولى عليها البندقيون.

الخيريون الذين شيدوا مستشفى القدس، استولوا على جزيرة رودس في ١٣٠٩م بعد فقدان عكا، ومكثوا في هذه الجزيرة حتى عام ١٥٢٣م، ثم انطلقوا الى جزيرة مالطا. وبعد فتح هذه الجزر من قبل الأتراك العثمانيين، قُطعت يد البندقية عن الشرق أيضاً.

الحملات الصليبية تركت تأثيراً كبيراً جداً على الشؤون الدينية ونالت من شأن البابوات وخلقت لدى الناس حالة إساءة الظن بهم. وعملت كذلك على تطور التجارة والفن. كما جزّأت البلدان، وأوجدت في العلم والفلسفة تغييرات كثيرة جداً، وظهرت بين العرب شخصيات كبرى ارتبط بها الغرب في كسب العلم. وازدهرت عملية تعلم اللغات القديمة، واتجه الاهتمام نحو التاريخ والجغرافيا. وتمّ إحياء الأشعار المحلية، وحلّت المعمارية القوطية محل الرومانطيقية. كما حظي فن صناعة التماثيل، والرسم بأهمية خاصة(٣٤).

المؤرخ الألماني «بروتز» يقول في كتابه(٣٥) بأنّ عامل الرقي والتطور في اوربا خلال ١١٠٠ ـ ١٣٠٠م ـوهي الفترة الزمنية التي اقترنت بعصر الإحياء ـ تمثّل في الاكتشافات والاصلاحات في اوربا والتي كانت بفعل تأثير الحملات الصليبية.

ويتحدث بروتز في موضع آخر عن أهمية اسبانيا وصقلية في نشر الحضارة الاسلامية وايجاد حالة الاحتكاك بين عقائد وأفكار الشرق والغرب.

لا يخفى انّ جميع التطورات التي شهدتها اوربا الغربية لم تكن بفعل الحملات الصليبية، وكان بمقدور الغرب المسيحي النفوذ، حتى بدون الحملات الصليبية، الى البحر المتوسط الشرقي عن طريق التجارة، والوصول من هناك الى الطرق البرية او الطرق البحرية في الخليج الفارسي والهند الصينية(٣٦).

من افرازات الحملات الصليبية الاخرى، ظهور دولة ملوك الطوائف في سوريا مع استقرار الجنويين والبندقيين والبيزائيين على امتداد السواحل السورية، وانهماكهم في الأعمال التجارية. وكانت سواحل البحر الأسود واستنبول تعيش مثل هذا الوضع أيضاً. فبعد الحملة الصليبية الرابعة وعلى امتداد القرن الثالث عشر، اتسعت العلاقات ما بين الغرب وسائر البقاع، فكانت سوريا في الواقع مركز الاتصالات المسيحية الاسلامية شرقي البحر المتوسط. وفي هذه المرحلة وسّع الاسلام نفوذه في معظم البلدان الغربية عن طريق دولة ملوك الطوائف، والتجارة.

لابد من التنويه الى الأمر التالي وهو أنّ الاسلام قد نفذ في اوربا عن طريق أسبانيا وصقلية، وأعمق من ذلك عن طريق الموصل وبغداد والقاهرة، لأنّ علم وثقافة الاسلام والمسيحية لم يندمجا في سوريا كما كان الأمر عليه في صقلية في عهد روجر الثاني وفردريك الثاني. كما لم يكن مسيحيو سوريا قادرين على تعلم العلوم الاسلامية رغم مجاورتهم لهذه العلوم، بينما كان مسيحيو شرقي البحر المتوسط قد تعلموا علوم وصناعات قرطبة وأسبانيا المسلمة.

اندماج العلوم والصنائع اليونانية، والنورمانية، واللومباردية، والعربية، والاسلامية في صقلية، الى ظهور حضارة بارزة قامت على أساس جميع تلك الأفكار. فكان الشعراء والمؤرخون العرب يحظون بالاهتمام والتشجيع في بلاد السلاطين النورمانيين. وقام الكاتب الخاص لويليام الأول بترجمة كتب إفلاطون، وأرسطو، وديوجين. وكان بلاط فردريك الثاني يحظى بأهمية أكبر، فكانت تُناقش

فيه أشعار دانته وقضايا أرسطو الفلسفية. ويوجد كتاب عربي مخطوط بهذا الشأن في مكتبة بودليان.

في البحر المتوسط الغربي، كان ابن رشد ـ الفيلسوف والطبيب المعروف ـ يدرّس الثقافة والحضارة الاسلاميتين في أسبانيا. وتعرّف اليهود على الفلاسفة المسلمين، وسعوا لتطبيق التوراة مع أفكار أرسطو. وفي نهاية القرن الثاني عشر الميلادي، تعرّف مسيحيو اوربا الغربية الى حد ما على عمق فلسفة ارسطو. وكانت مكتبة مسجد طليطلة محلاً لمراجعة الطلبة والباحثين. وكانت الترجمة العربية لكتاب أرسطو في أسبانيا، أحد المصادر الكبرى للفلسفة القديمة.

في هذه المرحلة أصاب الغرب نصيب أقل من علم وثقافة وفنون العالم الاسلامي. وقد مهدت الحملات الصليبية الأرضية لظهور الحضارة الغربية، لأنّ الغرب استطاع عن هذا السبيل التعرف على حضارة المسلمين وعلومهم وصنائعهم من جهة، والاحتكاك بالامبراطورية البيزنطية واليونان من جهة اخرى، إذ ان الكنيسة الغربية قد انفصلت عن الكنيسة الشرقية قبل بدء الحملات الصليبية. ورغم إرسال السفراء مثل «لوت براند» ـ من أهالي كرمونا ـ والموظفين السياسيين الآخرين الى استنبول، إلّا انّ العلاقات ما بين الشرق والغرب ظلت محدودة لقرون، ثم أخذت تزدهر فيما بعد تدريجياً(٣٧).

في القرن الثالث عشر الميلادي، ترجم ويليام مريكي ـ أسقف كرينت ـ بمساعدة زميله هيزي ـ من أهالي برايانت ـ كتاب أرسطو في الأخلاق، ومهّد للغرب طريق الفلسفة اليونانية.

في نهاية القرن الرابع عشر والقرن الخامس عشر الميلادي، حمل علماء الامبراطورية البيزنطية العلوم اليونانية الى ايطاليا، فكان ذلك سبباً في إحياء ايطاليا.

الحملات الصليبية، كان لها تأثير على تطور وازدهار العلوم والحضارة في اوربا الغربية، حتى انّ بعض الكلمات العربية لازالت مستعملة في اللغات الغربية. كما لا

ينبغي نسيان علاقات الدول الغربية بأسبانيا وصقلية، ولا تجاهل احتكاكها بعالم الاسلام على مدى قرون في شرق وغرب السويس. كما رفعت الحملات الصليبية من معرفة الغرب بالأساليب الحربية عند المسلمين وطريقة استخدام السلاح وتشييد القلاع والأسوار المحكمة(٣٨).

في أعقاب الصراعات الدينية، اتسعت العلاقات التجارية بين الشرق والغرب، وازدهرت الأسواق الاوربية التي كانت تتعامل بالمنتوجات الشرقية. وكان طريق البندقية ـكولن الذي ينتهي ببحر البلطيق وشمال فرنسا، أعظم الطرق التجارية في القرون الوسطى. وكانت هناك طرق بحرية اخرى ايضاً مثل طريق البندقية ـ مرسيليا في البحر المتوسط، حيث كانت هاتان المدينتان من المرافئ البحرية المهمة، وتأسست فيهما الشركات الملاحية، وهو ما عُدّ مقدمة لظهور النقود والمصارف. فصنع أهالي البندقية مسكوكات ذهبية منقوش عليها بعض الآيات القرآنية او أشياء تتصل بالرسول الأكرم ﷺ وتاريخ الهجرة. وكانت هذه المسكوكات متداولة في جنوب فرنسا حتى نهاية القرن الثالث عشر(٣٩).

نفوذ المشرق كان كبيراً جداً على الغرب في مضمار الفنون الجميلة والصناعات اليدوية. فالفن المعماري لم يكن يتميز بطراز خاص، ويلاحظ بأشكال شتى في شتى البلدان. وكان المسلمون يصنعون الطيقان التي لا تشبه الطراز القوطي، ويرسمون الصور الهندسية على الجدران والسقوف. وكانت معظم مباني القدس ذات طراز اسلامي. والبعض يعتقد انّ نفوذ المعمارية البيزنطية في الغرب لا يقل عن نفوذ المعمارية الاسلامية. فكان أثرياء القدس يشيّدون بيوتهم وفق طراز فن العمارة الاسلامي.

كان لعرب اسبانيا نفوذ أكبر في البلدان المسيحية الغربية من نفوذ مسلمي الشرق في ميدان الفلسفة والعلوم. والعلوم الرياضية انما قدمت الى اوربا، من الشرق.

أديلارد الباثي الذي كان قد درس علم الفلك والهندسة الاسلاميين، رحل في

النصف الأول من القرن الثاني عشر، الى مصر، وآسيا الصغرى، وسوريا، وأسبانيا. وكان ليوناردو فيبوناتشي، الذي عاش في عهد فردريك الثاني، أول مسيحي تعلّم علم الجبر والمقابلة، وأهدى رسالته التي كانت في الأعداد المربعة، الى فردريك، كما زار كلاً من مصر وسوريا.

اساس علم الطب، يرتبط بالمسلمين أيضاً كما هو الحال في الرياضيات، لكنه كان منتشراً في أسبانيا اكبر من انتشاره في سوريا. وكان تأثير الحملات الصليبية على الصنائع والآداب، أكبر من أي شيء آخر لأنها أجبرت الغرب على تعلم اللغات الشرقية. وكان رامون لولوس أول من لجأ الى هذا العمل كي يمكن مجابهة المسلمين فأسس في عام ١٢٧١م الجامعات لتدريس اللغة العربية. وفي عام ١٣١١م قرر مجمع فيينا ـ بتشجيع منه ـ إدخال اللغات الشرقية ـ لاسيما العربية ـ الى جامعات باريس، وليون، وسالامنكا. لكنه قُتل بتونس عام ١٣١٤م، وتعرّف أتباعه على علم الجغرافيا بدلاً من الآداب.

الحملات الصليبية ساعدت كثيراً على ازدهار الآداب، واتخذ الشعراء الغربيون هذه الحملات موضوعاً لأشعارهم. وكتب البعض مثل فولتشر ووليام، وغيرهما، تاريخ الحملات الصليبية. وفي كتاب ويليام الذي يُعدّ أهم كتب القرون الوسطى في هذا المجال، استعراض لحياة الامراء المسلمين فضلاً عن تسليط الضوء على أعمال المسيحيين الاوربيين. ورغم فقدان هذا الكتاب، غير ان ويليام التريبولي، اورد في كتابه بعض أجزائه.

ما هو مهم بين المصادر الشرقية، كتاب أحوال شيخ الشامات، وتاريخ الأتابكة لابن الاثير، وحياة صلاح الدين الايوبي الذي كتبه بهاء الدين. اما في الغرب فقد خرجت الحملات الصليبية عن الصورة التاريخية، وتحولت الى أسطورة. فنشيد رولاند، أفكار شعرية موضوعها الحرب بين المسلمين والنصارى في شمال اسبانيا. وأسطورة انشودة البؤساء ١١٣٠م، وانشودة انطاكية ١١٨٠، معروفتان جداً بحيث شغلتا موضع الحقائق التاريخية لفترة طويلة. بينما كانت اسطورة حروب طروادة

ومعارك الاسكندر، قد جعلت من المشرق ـقبل الحروب الصليبية ـ أمراً غامضاً وعظيماً عند الغربيين.

موضوع الحملات الصليبية، كان ذا تاثير على الأساطير الرومانسية في القرون الوسطى. ويُشك اليوم في إصالة قصص من قبيل: الأبطال الشجعان، والأمراء الأسرى، والفتاة المنقذة.

فضلاً عن النفوذ المحسوس للمسلمين في اوربا الغربية بواسطة الحملات الصليبية، فالمسألة الأهم هي تأثير هذه الحملات على ايجاد حركة عامة في اوربا الغربية من خلال الطرق التالية:

١ـ التأثير على الكنيسة والبابا: فالحملات الصليبية، كانت متصلة في حقيقة الأمر بالبابا. وكان البابا اوربان الثاني يعتقد انّ البابا ينبغي ان يكون قائداً لجميع الحروب الصليبية، لأنّ هذا النمط من الحروب جزء من السياسة الخارجية للبابا. وقد أثار البابا الجماهير ضد الامبراطور فردريك الثاني.

البابوات فضلاً عن كونهم اسلحة سياسية، كانوا يتدخلون في الشؤون الاقتصادية ايضاً. ولهذا السبب تزايدت ثروة الكنيسة بفعل الحروب الصليبية، ووُضعت القوانين لجمع الأموال للكنيسة. ولهذا السبب انقسم الناس الى فئتين: فئة مؤيدة للبابا، وفئة معادية.

من جانب آخر ادت الحروب الصليبية الى الهبوط التدريجي في مستوى الاختلافات بين المسلمين والمسيحيين بفضل الاحتكاك ما بين الاثنين.

٢ـ التأثير على الأوضاع الداخلية واقتصاد الجماهير: فمن الافرازات الاخرى للحملات الصليبية على حياة الجماهير، كان فرض الضرائب عليها. وكان لويس الثاني عشر أول من فرضها وذلك في عام ١١٤٦م. كما فرض هنري الثاني ـملك بريطانيا ـ على كل باوند بنسين ثم بنساً واحداً كضريبة تقليداً للويس الثاني عشر. وقد قيل «انّ الرغبة في زيارة بيت المقدس، أوجدت الضرائب الحالية. والحروب

الصليبية لم تطوّر التجارة فقط، وانما عملت على إعمار المدن، كما ازدهرت التجارة ايضاً بفعل شق الطرق الداخلية».

٣ـ التأثير على العلاقات الخارجية بين الدول الاوربية والأوضاع في اوربا: الحملات الصليبية، فضلاً عن تأثيرها على الاوضاع العامة والكنيسة، كانت مؤثرة على اتحاد الدول الاوربية. فقد توحدت اوربا عام ١٠٩٦م بفعل ذلك فيما لم يتحرك الخلفاء اية خطوة باتجاه اتحاد الشعوب المسلمة.

البابا كان يسعى باستمرار للتسلح والتجهّز كي يبقى في أمان من حملات الأتراك. وأورد المفكر الهولندي في كتاب يدعى «التجهيزات الدولية» المخططات التي وُضعت لاتحاد اوربا، فكانت جميعاً تحكي عن التجهّز ضد الأتراك. ففي أثناء الحروب الصليبية اختل توازن البلدان الاوربية الكبرى، وأخذ التوازن الاوربي يتجه نحو الغرب.

كانت فرنسا ذات تفوق خاص بين البلدان الغربية لأنها لعبت دوراً مهماً في الحروب الصليبية. وكانت سان لويس أحد مراكز إعداد المحاربين في تلك الحروب. فتقاطر بفعل ذلك الكثير من المهاجرين الفرنسيين على القدس وأقاموا فيها. وأصبحت قيمومة الاماكن المقدسة بيد فرانسيس الأول بعد ان كانت بيد شارلمان في القرن السادس عشر الميلادي. وبذلك استطاع النصارى الإقامة في القدس. كما يُعدّ وقوع سوريا تحت حماية فرنسا، من ميراث الحروب الصليبية(٤٠).

٤ـ التأثير على العلاقة ما بين اوربا وآسيا: العلاقات ما بين اوربا وآسيا وُجدت بفعل الحروب الصليبية أيضاً. فخلال هذه الفترة تعرّفت اوربا بشكل مجمل على أوضاع العالم. واستطاعت عن هذا الطريق ان تكتشف العديد من النقاط الجديدة، وتوسيع معلوماتها الجغرافية.

في القرن الثاني عشر الميلادي كان الاوربيون يعرفون الاوضاع الجغرافية للأماكن المقدسة ويعرفون الطرق اليها. كما كانوا على علم بالمناطق الاستراتيجية ما بين فلسطين ومصر. الا انهم كانوا يجهلون الأجزاء الاخرى من آسيا، إلى ان

توفرت لهم معرفتها في القرن الثالث عشر الميلادي والذي يُعرف بعصر اكتشاف آسيا الشبيه بعصر اكتشاف أمريكا في القرن السادس عشر الميلادي.

خلال هذا العصر كانت آسيا واقعة تحت هيمنة المغول الذين كانت تمتد امبراطوريتهم من القرم وتبريز مروراً ببخارى وسمرقند وانتهاء ببكين.

المغول لم يكن لديهم اعتقاد لا بالاسلام ولا بالمسيحية، غير انّ النصارى كانوا يأملون في تحويلهم الى مسيحيين، وتوسيع دائرتهم التجارية في الشرق. ولهذا السبب أخذ يبعثون المبشرين الى آسيا بدعم من النساطرة. وفي مطلع القرن الرابع عشر الميلادي أسس «جان» ـ من أهالي منت كروينو ـ كنيسة في الصين وجعل نفسه اسقف الصين، وأصبح ثلاث من الفرانسيسكان معاونين له.

بايفاد المبشرين الى آسيا، انفتحت فرص العمل امام التجار الايطاليين، وانطلق بعض أهل البندقية للابحار في بحر الخزر، وبُعث سفير من البندقية الى تبريز.

غير انّ حلم الاوربيين في تنصير آسيا، وإضعاف الاسلام في اسبانيا والشرق، تحطم فجأة، لأنّ المغول الذين كانوا يحكمون ايران، أصبحوا مسلمين في عام ١٣١٦م. ثم دخلت آسيا الوسطى في الاسلام خلال القرن الرابع عشر الميلادي. وبذلك تكون المسيحية قد انهزمت في آسيا أمام الاسلام من جهة، وتقوت الامبراطورية العثمانية من جهة اخرى.

غير أنّ نافذة أمل جديد فُتحت في افق التاريخ الاوربي، إذ استطاع البحارة الأسبان اكتشاف القارة الجديدة وجعلها مسيحية، فتحقق للمسيحيين التوازن في العالم. كما نجحوا من جانب آخر الانطلاق الى العالم الاسلامي عن طريق البحر(٤١).

صفوة الكلام هي انّ جميع مخططات الاوربيين ومشاريعهم ومساعيهم لم تحقق اهدافها على مدى تلك القرون الطويلة. وأدركوا انهم بدلاً من السعي لتنصير المسلمين، من الأفضل الاعتراف بوجود الاسلام والمسلمين، والانطلاق لكتابة

تاريخ المسلمين وترجمة كتبهم، وتقديم الدراسات في ثقافتهم وآدابهم وقوانينهم وعلومهم، وأنّ عليهم حمل المسيحية الى مناطق مثل افريقيا، وجزائر المحيطات، والقارة الامريكية.

وقد فعلوا هذا الأمر بالذات، فانطلق المبشرون النصارى الى تلك المناطق وراحوا يبشرون الأُناس الأقل تحضراً في العالم بالنجاة. واولئك الذين كتبوا منذ هذه الفترة في تاريخ العالم وأديان الشعوب وثقافة البشر، لم يكن أمامهم سبيل سوى التعرف على الاسلام عن طريق المآخذ والمصادر الأصيلة لحضارة الغرب، والاعتراف بقوته وعظمته(٤٢).

قراءة في تطور ترجمة الآثار الاسلامية الى اللغات الاوربية

هناك العديد من العوامل التي تقف خلف حركة ترجمة آثار العلماء المسلمين من اللغة العربية الى اللغات الاوربية والتي تقف اللاتينية على رأسها ثم الأسبانية والرومية. وسبق ان استعرضنا أهم تلك العوامل. ويمكن تقسيم هذه العوامل بشكل موجز الى: خارجية، وداخلية. فتعرف النصارى على الحضارة الاسلامية لاسيما منذ الحملات الصليبية يمكن ان يكون أهم العوامل الخارجية. وخلال التبادل الثقافي الذي جرى خلال تلك الحملات بين المسلمين والمسيحيين، تعرّف الأخيرون على انماط مختلفة من الحضارة الاسلامية لاسيما خلال وقوع بعض المناطق المتنازَع عليها مرة بيد المسلمين واخرى بيدهم، لاسيما فلسطين التي تكررت عملية انتزاعها خلال تلك الحروب.

خلال ذلك الاحتكاك العسكري وقف المسيحيون على ما كان لدى المسلمين من أبنية، وآثار، ومؤسسات تعليمية، ومستشفيات، وغيرها، والتي تعبّر عن عمق الحضارة الاسلامية.

من العوامل الخارجية ايضاً مواجهة المسيحيين لمجموعة عظيمة من التراث

الاسلامي القيّم، اي الكتب الاسلامية، لاسيما في أسبانيا. فحينما خرج المسلمون من هذه البلاد، سقط تراث عظيم يشمل مئات الآلاف من الكتب الاسلامية بيد الفاتحين الجدد. وهناك خبر يقول بأنّ مجموع الكتب التي كانت في مكتبة المستنصر ـ ثامن خليفة فاطمي ـ والتي كانت محفوظة في قرطبة، يبلغ نحو أربعمائة الف كتاب ونُقل الكثير من هذه الكتب الى مدينة طليطلة بعد وقوع أسبانيا في يد المسيحيين(٤٣).

أما أهم العوامل الداخلية التي كانت خلف حركة الترجمة من العربية الى اللاتينية، فينبغي البحث عنها في طبيعة تعامل العلماء المسيحيين مع آثار العلماء اليونانيين، لاسيما آثار شخصيات مثل ارسطو، وسقراط، وبطليموس، وجالينوس. وكانت هناك اسباب عديدة خلف عدم تمكن العلماء والفلاسفة المسيحيين من استخدام النصوص اليونانية لتلك الآثار. منها انّ ابتعاد اللغة اليونانية ومعيارها عن لغة كتابة هذه الآثار الكلاسيكية في العصور الاوربية الوسطى ـ أي انّ الفاصل الزماني بين اللغتين نحو ١٣ قرناً ـ يحول دون الادراك الكامل والجامع لهذه الآثار حتى من قبل أفضل لغويي اللغة اللاتينية(٤٤). هذا في حين فُقد الكثير من الآثار الكلاسيكية اليونانية بمرور الزمان، ولم يبق من سبيل للتوصل اليها سوى الترجمات العربية لهذه الآثار.

لهذا السبب فشلت تلك الجهود التي بذلها بعض المترجمين والعلماء المسيحيين قبل القرن الخامس الهجري لترجمة الآثار اليونانية بشكل مباشر، وبات الطريق الوحيد لتعرف العلماء الغربيين على هذه الآثار، هو الترجمة العربية لها(٤٥).

هناك عوامل متعددة اخرى ـ وإن كانت أصغر ـ مؤثرة في ايجاد حركة الترجمة. ولابد من الالتفات الى انّ الحضارة الاسلامية كانت تمر بمرحلة ازدهارها خلال عصر ظهور هذه الحركة (حوالي القرن الخامس الهجري). فالكثير من العلوم العقلية والبرهانية بلغت ذروة ازدهارها خلال القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي. ومن البديهي انّ الغرب لم يكن أمامه من سبيل سوى التعايش مع

الحضارة الاسلامية والانتفاع بما لديها من معرفة بشرية.

الى جانب هذه العوامل، ثمة أمر لابد من الاهتمام به كثيراً وهو كيفية انطلاق هذه الحركة من أسبانيا، وعلة هذا العامل. فالمسلمون كانت لديهم علاقات مع المسيحيين في البلدان الاخرى، فلماذا انطلقت هذه الحركة من أسبانيا؟ ولابد من البحث عن ذلك في الفهم الأرسطي للمعرفة البشرية الذي كان لدى علماء أسبانيا آنذاك. ولربما ليس جزافاً لو قلنا بأنّ الحضارة الغربية مدينة في جزء من ازدهارها لأسبانيا. وتظافرت عوامل عديدة كي تلعب اسبانيا دوراً مهماً في هذه الحركة. فبعد انسحاب المسلمين من أسبانيا، تحولت طليطلة في أسبانيا، وصقلية في البحر المتوسط الى أهم مناطق ترجمة الآثار العربية الى اللاتينية. والسبب في ظهور هاتين المنطقتين، هو التراث الاسلامي الذي ظلّ فيهما.

اضف الى ذلك انّ ظهور الدول العربية الأسبانية، ووجود المدارس والجامعات ذات الخلفية الاوربية في هاتين المنطقتين، وضرورة الاتصال بالمسلمين لتعلّم العلوم الجديدة من العلماء المحليين، امور ساعدت على الاسراع في تحول هاتين المنطقتين الى أهم مناطق الترجمة، وتقاطر عدد كبير من العلماء من سائر المناطق الأسبانية بل وحتى من ايطاليا عليهما من اجل المساهمة في هذه الحركة الفكرية(٤٦).

توجد الى اليوم مكتبات مهمة في طليطلة مليئة بالآثار الأصلية او ترجماتها الأصلية، او المخطوطات القديمة القيمة(٤٧).

يبدو انّ الأسقف جربر الاوفرني (٩٣٨ ـ ١٠٠٣م) الذي أصبح البابا فيما بعد وراح يعرف بسلفستر الثاني (٩٩٨ ـ ١٠٠٣م)(٤٨)، كان أحد الأوائل الذين ساهموا في تلك الحركة. فقد كان يعرف اللغة العربية التي تعلمها في قرطبة. وأمر بتشييد ثلاث مدارس في ايطاليا وفرنسا لترجمة الآثار العربية الى اللاتينية.

ومع ضرورة عدم تجاهل الامر التالي وهو وجود نموذج على الأقل مترجم الى اللاتينية في القرن العاشر الميلادي، غير أنّ هذا الأمر لا يقلل من أهمية علم

سلفستر، لأنّ أعماله هي التي حولت الترجمة من العربية الى اللاتينية، الى عملية منظمة وكلاسيكية(٤٩).

خلال الفترة ١١٤١ ـ ١١٤٣م، ترجم الرياضي والفلكي والمترجم الانجليزي «روبرت تشستري» لأول مرة القرآن الكريم الى اللغة اللاتينية(٥٠). وينبغي أن يُعدّ قسطنطين الأفريقي (١٠٢٠ ـ ١٠٨٧م) أول مترجم كبير للنصوص العربية الى اللاتينية. وبعثت ترجماته على اطلاع عالم الغرب على الطب الاسلامي لأول مرة. ومنذ ذلك الحين اتسعت حركة ترجمة مختلف الآثار وسرعان ما تُرجمت أعداد كبيرة من الآثار العربية الى اللاتينية في شتى الحقول كالرياضيات، والنجوم، والكيمياء، والهندسة، والتنجيم، وكذلك ترجمة الآثار المترجمة للعربية لسقراط، وافلاطون، وأرسطو، وغيرهم، الى اللاتينية أيضاً. فقد تُرجم كتاب الرازي الشهير في الطب، اي «المنصوري»، ١٦ مرة مع التفسير. ويُعْرَف كتّاب هذه التفاسير جميعاً، وقد طُبع منها ١٣ تفسيراً. والطريف في الأمر اننا نعرف ١٤ تفسيراً باللاتينية ايضاً دون معرفة إسم مفسرها ومترجمها(٥١).

حركة الترجمة من العربية الى اللاتينية تنقسم الى مرحلتين كبيرتين يُصطلح عليها بالاولى والثانية. تبدأ المرحلة الاولى بأعمال سلفستر وتنتهي بعهد الفونس العاشر، أحد حكام اسبانيا المحليين. وتبدأ المرحلة الثانية بعهد الفونس (١٢٥٣ ـ ١٢٨٤م).

في المرحلة الثانية قرر الفونس ان يشيّد على غرار بيت الحكمة في بغداد، مجمعاً علمياً عظيماً لترجمة الآثار العربية. وعيّن خمسين مترجماً للعمل فقط على الترجمة العربية لكتاب «المجسطي» الذي ألفه بطليموس في الفلك.

الاختلاف المهم بين المرحلة الاولى والمرحلة الثانية لحركة الترجمة من العربية الى اللاتينية هو انّ الآثار الاولى تُرجمت الى اللاتينية تقريباً، اما في المرحلة الثانية فقد تُرجم معظم الآثار الى الأسبانية والرومية(٥٢).

في هذه الفترة ظهر الكثير من المترجمين. ويقول «شنايدر» الذي أعدّ الى الآن

أهم وأروع التقارير حول حركة الترجمة من العربية الى اللاتينية، انه تولى ترجمة هذه الآثار خلال قرون نحو ١٣٤ مترجماً(٥٣).

الى جانب حركة الترجمة من العربية الى اللاتينية، والى جانب الترجمات الأسبانية لاسيما في عهد الفونس العاشر، بدأ مذهب فكري آخر يزاول عمله في الترجمة من العربية. فخلال تلك الحركة الفكرية راحت الآثار الاسلامية تترجم من العربية الى اللاتينية. وأهم مترجمي هذه الحركة كانوا يقطنون في أسبانيا، وترجموا الكثير من الآثار من العربية الى العبرية، او ترجمتها الى العبرية عن طريق ترجمتها اللاتينية.

ومن بين الكتب التي ترجمت الى العبرية الكتاب الشهير الذي ألفه السيد اسماعيل الجرجاني في الطب والذي يدعى «الذخيرة الخوارزمشاهية». وهو كتاب مؤلف بالفارسية وترجمه الى العبرية المترجم الشهير كالونيموس بن كالونيموس. ويبدو ان ترجمته الى العبرية، كانت عن النص الفارسي مباشرة(٥٤).

جهود الذين قاموا بهذه الترجمات سواء الى العبرية او الأسبانية او اللاتينية، كانت كبيرة من جهة، كما انها تقدم لنا من جهة اخرى نقاطاً مهمة وبنّاءة: مهمّة، لأنّ دور الأفراد في هذه الحركة كبير جداً. وفي قائمة هؤلاء المترجمين نشاهد بعضهم وقد ترجم سبعين أثراً من العربية الى اللاتينية، وهو ما يكشف عن شيئين: الاول جهودهم المخلصة، والثاني حاجة الغرب الشديدة لمثل هذه الكتب. وبنّاءة، لأنه إذا لم تكن ثمة مؤسسة او مدرسة او جهة ما تدعم اولئك المترجمين، فكيف كان باستطاعتهم القيام بمثل تلك الترجمات بدون بواعث مادية وحياتية؟

لذلك سنسعى في هذا الفصل لالقاء نظرة على سجل أعمال أشهر هؤلاء الأفراد.

الآثار المترجمة بواسطة قسطنطين الأفريقي، تؤلف طيفاً واسعاً من الآثار الطبية العربية لاسيما آثار جالينوس وكتابات أرسطو الفلسفية(٥٥).

لاريب في انّ «جيراردو داكريمونا»، ينبغي أن يُعدّ أهم مترجم في حركة الترجمة من العربية الى اللاتينية، حيث تزيد الآثار التي ترجمها عن أكثر من سبعين أثراً في حقول عديدة كالطب، والفلسفة، والفلك، والأخلاق، والسياسة. الآثار الطبية التي ترجمها ـاي مؤلفات جالينوس وبقراط ـ تؤلف في الحقيقة موسوعة طبية يونانية مع شروح العلماء المسلمين عليها. كما ترجم هذا المترجم الى اللاتينية آثاراً لبعض العلماء المسلمين مثل البتاني، وجابر بن افلح، والقبيسي، والفضل بن حاتم النيريزي، وابن الهيثم، والفرغاني. وبما انه كان ملماً باللغة العربية، لذلك تُعدّ ترجماته من أفضل وأروع الترجمات اللاتينية. كما تُعدّ المجموعة التي ترجمها في الفلسفة الأرسطية، من أهم مجاميع العلوم الفلسفية في اللغة اللاتينية(٥٦).

هوغو السانتالائي، لديه ترجمات لاتينية لآثار أرسطو، ويعقوب بن اسحاق الكندي، وأبي معشر البلخي. وتُرجم كثير من هذه الترجمات الى العبرية ايضاً. وبذلك يُنظَر اليه كحلقة وصل بين الترجمة من اللاتينية الى العبرية.

يوهانس هيسبالنسيس، توجد لديه ترجمات كثيرة لكتابات أرسطو، والبتاني، والفارابي، والفرغاني، والقبيسي، ومحمد بن موسى الخوارزمي، ويعقوب بن اسحاق الكندي، وأبي معشر البلخي، غير أنّ أهم مجموعة لترجماته، تتصل بالآثار التي ترجمها لابن سينا الى اللاتينية. ولربما يمكن مقايسة الآثار التي ترجمها، بترجمات داكريمونا، من حيث سعة العمل، وعدد الآثار المترجمة، وتنوع المواضيع. لذلك ينبغي عد هذين المترجمين من أهم المترجمين في حركة الترجمة من العربية الى اللاتينية(٥٧).

مايكل اسكوت، خلّف ترجمات كثيرة ايضاً، وتتجلى أهمية عمله، في ترجمة مجموعة آثار أرسطو بشكل خاص(٥٨).

كما ينبغي ان يُشار الى بلاتو التيوليائي أيضاً، إذ انه ترجم الى اللاتينية آثاراً عديدة في شتى المجالات كالفلك وأحكام الفلك، والرياضيات، والهندسة، والفلسفة. غير أنّ أهم الآثار التي ترجمها هي ترجمته للزيج الصابي تأليف البتاني والذي يُعدّ

اثراً مهماً جداً في تاريخ العلوم.

ترجمة هذا الكتاب تركت تأثيراً مهماً جداً على علم الفلك الاسلامي والمسيحي. ففي علم الفلك الاسلامي يُعدّ الكثير من الفنون الفلكية التي يستخدمها الفلكيون المسلمون استنساخاً لكتابات البتاني. كما ادت ترجمة هذا الأثر بواسطة بلاتو الى اللغة اللاتينية الى تعرف العالم المسيحي على كتاباته. وسرعان ما راح علماء الفلك والنجوم الغربيين يتداولون هذا الكتاب. لذلك يُعدّ بلاتو على هذا الأساس، أهم مترجم للآثار الفلكية والنجومية الى جانب قسطنطين الأفريقي الذي يُعدّ أهم مترجم للآثار الطبية الاسلامية(٥٩).

من بين الآثار الطبية الاسلامية المترجمة: كتاب مسائل في الطب للمتعلمين لحنين بن اسحاق ترجمة قسطنطين الأفريقي وماركوس الطليطلي؛ مقالة في المالیخوليا لاسحاق بن عمران الموصلي، ترجمة قسطنطين الأفريقي؛ تراجم عديدة لكتاب المنصوري للرازي؛ ترجمات سريانية ويونانية، وترجمة لاتينية عن الترجمة اليونانية، وترجمة مباشرة من العربية الى اللاتينية لرسالة الرازي المهمة «رسالة الجدري والحصبة»؛ ترجمة القانون لابن سينا الى اللاتينية بواسطة جيراردو داكريمونا؛ ترجمة الترجمة اللاتينية لكتاب القانون الى العبرية(٦٠).

فضلاً عن زيج الصابي، تُرجمت الى اللاتينية آثار للفضل بن حاتم النيريزي، وأبي معشر البلخي، وكثير الدين الفرغاني، وابن الهيثم. كما لابد من الاشارة أيضاً الى العديد من الترجمات لمجسطي بطليموس عن العربية، الى اللاتينية، وكذلك ترجمة الكثير من رسائل الاسطرلاب التي أدت الى معرفة الفلكيين الغربيين بكيفية استخدام الاسطرلابات الشرقية.

في موضوع الزراعة، ترجم اسحاق بن حنين كتاب «النبات» لأرسطو الى العربية، وتُرجم هذا الكتاب الى العبرية واليونانية اعتماداً على هذه الترجمة العربية(٦١).

في موضوع الرياضيات هناك ترجمات عديدة ومتنوعة لكتاب اصول اقليدس،

على يد جيراردو داكريمونا، واودلارد الباثي، وكتاب «تربيع الدائرة» لأرخميدس، على يد داكريمونا، وكتاب اكرثاوذوسيوس على يد بلاتو التيوليائي.

في موضوع الفلسفة، ترجم داكريمونا وهرمان الألماني كتاب السماء والعالم، والكون والفساد، وكتاب الأخلاق لأرسطو، وترجم مايكل اسكوت كتاب السماء والعالم، والكون والفساد لأرسطو(٦٢).

هذه الآثار وعشرات الأضعاف منها، تمثل قائمة بالكتب التي تُرجمت من العربية الى اللاتينية خلال حركة الترجمة من العربية، وعرّفت العالم المسيحي على الدور العظيم الذي لعبه المسلمون في طريق تأمين الرصيد المعنوي لحضارتهم. ويُلاحظ في كل حقل من حقول هذه الحضارة، دور أساسي لهذه الآثار في ظهور العلوم بالمفهوم الغربي، وتأسيس النهضة الاوربية.

تأثير العلوم العقلية والفلسفية الاسلامية والعلوم الالهية على حضارة الغرب

لاشك في أنّ العديد من الكتّاب الغربيين يعتقدون بأنّ موضوع الفلسفة الاسلامية والعربية ليس سوى تداخل عقائد القدماء التي حصلوا عليها في نقل العلوم اليونانية، وأضافوا اليها مواضيع اخرى.

والحقيقة هي انّ العرب اقتبسوا الفلسفة اليونانية التي كانت سائدة بين المسيحيين السوريين آنذاك، واستطاعوا ايجاد ظروف جديدة من خلال مزجها بالعقائد والأفكار الايرانية والهندية، لذلك ينبغي البحث عن أساسها في الحضارات العالمية التي تغلب عليها العرب.

الجاحظ البصري (ت ٢٥٥هـ) يعترف بأنّ المسلمين يدينون لليونانيين بدين كبير ويقول: «ولولا ما أودعت لنا الأوائل في كتبها، وخلدت من عجيب حكمتها، ودونت من أنواع سيرها حتى شاهدنا بها ما غاب عنا، وفتحنا بها كل مستغلق كان علينا، فجمعنا الى قليلنا كثيرهم، وأدركنا ما لم نكن ندركه إلّا بهم، لما حسن

حظنا من الحكمة، ولضعف سبيلنا الى المعرفة». فالفلسفة من وجهة نظر بعض المسلمين عبارة عن مزيج من المعرفة والشرك. وقد ألّفوا كتباً في رفض أفكار فلاسفة اليونان واكدوا على تعارضها مع الدين(٦٣).

كارادافو، كاتب مقال «النجوم والرياضيات» يقول في كتاب «تراث الاسلام»، من أجل التقليل من أهمية الجهود العربية: «ينبغي ألّا تتوقع بين العرب وجود نبوغ قوي، وخيال علمي واسع، وإصالة في الفكر شبيهة بما كان موجوداً بين اليونانيين. فالعرب وقبل أي شيء آخر ليسوا سوى تلامذة لليونانيين. وعلوم العرب متصلة بعلوم اليونان حيث استمرت ودُرِّست، وفي بعض الأحيان اتّسعت وتكاملت».

ورغم ذلك نراه يقول أيضاً: «لاريب في ان العرب حققوا نجاحات واسعة في العلوم. فقد علّموا العالم استخدام الرموز الحسابية، رغم انهم لم يخترعوها، وبذلك فهم الموجِدون والمستخدمون للرياضيات في الحياة اليومية. وجعلوا الجبر علماً مستقلاً ودقيقاً وأكملوه الى حد بعيد، ووضعوا أساس الهندسة التحليلية. ولاشك في ان العرب هم الواضعون للمثلثات البسيطة والفضائية والتي لم تكن لها سابقة بين اليونانيين. وحققوا نجاحات قيمة في الفلك، واكتشفوا أشياء جديدة»(٦٤).

لاريب في انّ المسلمين أقبلوا في بادئ الأمر على العلوم التي كانوا بحاجة اليها كالقراءة وفهم القرآن وتفسيره، والفقه. غير أنّ الرومان والايرانيين الذين كانوا مغلوبين في الظاهر، لم يضعوا يداً على يد، وانما كانوا منهمكين في العلوم الأولية لاسيما الطب والفلسفة، حتى ان ابن خلدون يقول بأنّ معظم حملة العلوم في الاسلام كانوا من الأعاجم. غير انّ هناك اختلافاً في وجهات النظر بين المؤرخين العرب وغير العرب. فالمؤرخون العرب يقولون انّ اول طبيب ومنجم وفيلسوف عربي، هو نصر بن حارث بن كلدة، ابن خالة الرسول محمد ﷺ الذي أُسر في غزوة بدر وقُتل بأمر من الرسول ﷺ(٦٥). والمعروف هو: انّ اول من بادر الى نقل هذه العلوم كان خالد بن يزيد الاموي (ت ٨٥هـ)، وكان حفيد معاوية الأول، ويقال له

حكيم آل مروان. وانتشرت في زمانه صنعة الكيمياء في مدرسة الاسكندرية. وقد أخذ هذا العلم عن الراهب الرومي مريانوس، ثم تُرجم الى العربية بواسطة شخص يدعى اصطفان بن بسيل(٦٦).

يبدو من الضروري الاشارة الى الجامعات الاسلامية، كجامعة نظامية بغداد، او جامعات نيشابور، ودمشق، والقدس، والقاهرة والاسكندرية، وغيرها والتي كان بعضها معروفاً قبل ظهور الاسلام، او جامعة سالرنو التي كانت معروفة في علم الطب خلال القرن العاشر الميلادي، وتعد من بقايا مدارس الطب اليوناني القديم. فإلى القرن الحادي عشر الميلادي كان جنوب ايطاليا جزءاً من الامبراطورية البيزنطية، وكان مسكناً لأناس يتحدثون باللغة اليونانية. ومن جانب آخر كان الفاتحون النورمانيون يواصلون في صقلية سياسة إشاعة ونشر العلوم العربية والآداب والرسوم الاسلامية. وكان المسيحيون يعالجون من قبل أطباء مسلمين.

مدرسة الطب في سالرنو، لم تكن تتميز بالحالة الجامعية، بينما تأسست الجامعات القديمة مثل بولوني، وباريس، ومون بليه، واكسفورد في القرن الثاني عشر الميلادي، وتأسست اول جامعة عربية ـ إسلامية في اوربا، من قبل الفونس (١٢٥١ ـ ١٢٨١م) وعلى يد شخص يدعى ابا بكر الرقوطي، حيث كان المسلمون، والمسيحيون، واليهود، يتلقون فيها شتى العلوم(٦٧).

العلماء المسلمون في أسبانيا، كانوا يسعون كثيراً لتربية الأفراد، وقد تحدث معظم المؤرخين في القرون الوسطى عن أهمية العلوم الاسلامية، مثل روجر بيكون (١٢١٥ ـ ١٢٩٢م) الذي عبّر عن رأيه في الفلسفة الاسلامية. ولو قارنّا بين ما كان يتلقاه المسلمون في القرنين العاشر والحادي عشر الميلاديين وبين ما كان يتعلمه الطلاب المسيحيون في القرنين الحادي عشر والثاني عشر للاحظنا أنّ الاحتكاك بين الجامعات الشرقية والغربية أقدم مما كان يتصور البعض، ولكن لا يمكن القول بأنّ جميع اصول الجامعات المسيحية هي عين الاصول التي كانت لدى الجامعات الاسلامية.

الموضوع الغريب هو كيف تعلم الطلبة المسيحيون العلوم الاسلامية قبل قرن من بداية حركة الترجمة في اسبانيا؟ وتحدث عن هذا الموضوع كتاب ميراث بني اسرائيل. وقد اتضح في هذا اليوم كيف وصلت آثار ابن سينا، والغزالي، وابن رشد الى الغرب. ففي بداية القرن الثاني عشر الميلادي تعرّف الغرب على أفكار أرسطو وآرائه من خلال ترجمات دومينيكو غوند يسالوي، وخوان شقوبي لآثار ابن سينا، والفارابي، والغزالي.

والحقيقة هي انّ الغرب مدين للعرب والمسلمين في معلوماته حول أرسطو. ولاريب في انّ الاوربيين قد مالوا الى الفلسفة، وانهمكوا في دراسة آثار أرسطو، من خلال التعرف على أفكار المسلمين. وينبغي القول بأنّ تعاليم أرسطو قد امتزجت بتعاليم ابن رشد لقرون طويلة.

ابن رشد لم يكن يعرف اللغة اليونانية لكنه اعتمد على آثار المترجمين الذين سبقوه، فشاع اسلوبه وأفكاره بين اليهود. لذلك أصبح له نفوذ عميق بين المسيحيين، وعُدّت أفكاره تهديداً لاسلوب الكنيسة، الأمر الذي دفع بتوما الأكويني لانتقاد المترجمين العرب، وتحدث عن وجود اختلاف بين أفكار أرسطو ومفسري آثاره(٦٨).

في عهد المأمون العباسي (حكم ١٩٨ ـ ٢١٨م) انطبعت الفلسفة الاسلامية بطابع خاص، لأنّ المأمون كان يعتقد بأنّ القرآن راسخ وخالد بالبراهين القاطعة في كل زمان ومكان.

مما يجدر ذكره انّ المسلمين كانوا قد وقفوا قبل ذلك بكثير على أفكار اليونانيين والعلم الالهي في الدين المسيحي. وشكّل المأمون فريقاً من العلماء في بغداد لمتابعة دراسة وترجمة الآثار اليونانية بجد وحزم. وقدّم الطبيب النسطوري حنين بن اسحاق (١٩٤ ـ ٢٦٤م) واسرته خدمات كبيرة على صعيد الترجمة. ففضلاً عن تعريبه للكتب الرياضية والطبية، عرّب ثلاثة كتب لأرسطو وثلاثة اخرى لإفلاطون، ثم عرّب ابنه اسحاق عدة كتب اخرى أيضاً.

يمكن ان نستنتج مما سبق انه قلما يوجد شيء يرتبط بالعرب بشكل مستقل بحيث يمكن تسميته بالفلسفة العربية. واستمرت مدرسة الترجمة على يد الصابئين، وقد ألّفوا كتاباً في اختلاف الروح والنفس، لقي صدى واسعاً في الغرب حين ترجمته الى اللاتينية.

خلال هذه المرحلة ظهرت آثار اول فيلسوف عربي، وهو أبو يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي. ويُعدّ من أشهر الأطباء المسلمين، وكان فيلسوفاً وحكيماً ومنجماً أيضاً، كما كان استاذاً في الحساب والهندسة والمنطق والموسيقى. ويرجع الى سلالة ملوك بني كندة، وعاصر كلاً من المأمون، والمعتصم، والمتوكل. لم تصل الينا منه آثار كثيرة بالعربية، ولكن توجد بعض الترجمات اللاتينية لآثاره.

أشهر آثار الكندي في الفلسفة والعلوم الالهية والذي كان له تأثير كبير في الشرق والغرب، يتحدث عن الفصل الاول من كتاب «ثيولوجيا» الذي صنفه أرسطو. وكتب فرفوريوس تفسيراً على هذا الفصل من كتاب ارسطو ترجمة عبد المسيح بن عبد الله نعيم الى العربية بإسم فرفوريوس. وقابل ابو يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي هذه الترجمة مع أصل الكتاب وصححها، وقدّمها الى احمد المعتصم بالله(٦٩).

الشهرستاني (٤٦٧ ـ ٥٤٨هـ) يعتقد بأنّ الفلاسفة العرب كانوا يسيرون في طريق أرسطو، عدا بعض الجزئيات التي أضافها افلاطون وبعض الفلاسفة الآخرين. ويبدأ الشهرستاني فهرس الفلاسفة العرب بالكندي وحنين بن اسحاق، وينهيه بابن سينا، ويعتقد بأنّ ابن سينا على رأس الجميع. ولو كان له مزيد من العمر لأضاف الفيلسوف الأسباني ابن رشد الى فهرسه، لأنّ ابن رشد يُعدّ أعظم مفسر لكتب أرسطو(٧٠).

يعتقد ابن خلكان أنّ أبا نصر محمد بن طرخان الفارابي (ت ٣٣٩هـ)، والذي يُعرف بفيلسوف المسلمين والمعلم الثاني، أعظم فيلسوف اسلامي في أعقاب عصر ترجمة الآثار اليونانية الى اللغة العربية. ويُعدّ كذلك من أعظم مفسري آثار أرسطو

وبعض آثار افلاطون. وكان على معرفة برسائله في النفس وخواصها واستعدادها، مع رسالة العقل للمؤلفين اللاتينيين. وخلّف ٤٤ كتاباً أهمها «إحصاء العلوم» الذي أوجز فيه جميع علوم عصره(٧١). والترجمة اللاتينية لهذا الكتاب معروفة على مدى القرون الوسطى، كما انها تُرجمت الى الانجليزية بإسم حول العلوم(٧٢).

أبو علي ابن سينا (٣٧٠ ـ ٤٢٨ هـ)، أحد أشهر فلاسفة العالم. وُلد في بخارى، واشتهر في الغرب أكثر من الفارابي، وتعود جل شهرته الى آثاره الطبية. وكان يُعدّ في الغرب والى ما قبل ظهور ابن رشد بأنه الممثل لأفضل الأفكار الفلسفية العربية والاسلامية.

حين ظهور ابن سينا، طوى آثار الفارابي النسيان. وتقوم فلسفته على الاستدلال العقلي، وهي ذات شبه تام بعقائد المشائين الفلسفية، وهم اتباع المذهب الأرسطي، ولذلك تُعرف بفلسفة المشاء. ويشتهر هذا المذهب الفلسفي في الشرق والغرب منذ قرون.

ويتحدث غوشون عن المقام العلمي لابن سينا قائلاً: «لا نجد رسالة حول فلسفة القرون الوسطى ليست فيها إشادة بابن سينا. وكلما ازدادت الدراسة في هذا المجال، اتضحت الحقيقة التالية وهي انّ الفلاسفة الاوربيين لم ينتفعوا بأفكاره فحسب، وانما من المؤكد ايضاً انه أحد المؤسسين للفكر الأوربي»(٧٣).

رغم أنّ ابن سينا لم يعمر طويلاً، ولكن قيل انه صنّف ٢٤٢ كتاباً معظمها في الفلسفة، والتي أهمها «الشفاء»، و «الاشارات». ويكتب «ويل ديورانت» حول المظاهر الفلسفية لابن سينا: «فلسفته الميتافيزيقية، خلاصة للمعلومات التي توصل اليها المفكرون المسيحيون من بعده بقرنين، واستطاعوا تنسيق مختلف المذاهب الفلسفية في الفلسفة المدرسية (شبيهة بالكلام عند المسلمين). وكان نفوذ هذه الفلسفة واسعاً جداً، حتى انها وصلت من الشرق الى الأندلس، وأثّرت في فلسفة ابن رشد وابن ميمون، وبلغت العالم المسيحي اللاتيني والفلاسفة المدرسيين.

كثرة أفكار ابن سينا في فلسفة البرتوس ماغنوس، وتوما الأكويني، تبعث على

الحـيرة. ويعتبره روجر باكون اعظم استاذ للفلسفة بعد ارسطو. وبوفاة ابن سينا اشرف عهد الفلسفة في الشرق على الزوال تقريباً(٧٤).

من العقائد التي نقلها ابن سينا الى الغرب، موضوع المعقولات[١]، اي ما هـو قابل للإدراك بواسطة العقل. كما انه يعتقد بأنَّ أساس كل موجود عبارة عن جزء غير قابل للتجزئة، وأنّ المادة هي أساس التعدد والاختلاف.

بعض العلماء الغربيين مثل روجر باكون يعتقدون بأنّ فلسفة ارسطو لم يكن لها أي تاثير علىٰ الغرب، وذلك لقلة واختفاء الكتب والرسائل الخـطية او لصـعوبة ادراك الرسائل. وبعد الرسول محمد ﷺ، جعل بعض الفلاسفة كابن سينا وابن رشد، فلسفة أرسطو في معرض الادراك والمعرفة.

بالرغم من ترجمة بعض الآثار اليونانية بواسـطة بـويتوس، لم يُشَـد بـفلسفة أرسطو إلّا منذ أيام ميخائيل سكوت الذي ترجم اجزاء مـن كـتب أرسـطو في الطبيعة والحكمة. وينبغي ان يُعدّ ابن سينا تابعاً لفلسفة ارسطو ومعرّفاً بهـا وقـد أكملها على قدر استطاعته(٧٥).

ابن رشد (٥٢٠ ـ ٥٩٥ هـ)، حلّ محل ابن سينا في الفلسفة الاسلامية. ويُعدّ من أعظم العلماء والمفكرين في الفلسفة والفقه الاسلامي. ونفذ الكـثير مـن المسـائل الفكرية والفقهية الاسلامية الى اوربا عن طريق ترجمة كتبه. فألّف ما يزيد عـن ١٠٠ كتاب أهمها «بداية المجتهد» في الفقه، فضلاً عما كتبه في الفلسفة(٧٦).

تعود شهرته في العالم الاسلامي لاسيما في المغرب الى فلسفته وطبه. وأشهر كتبه في الطب يدعى «الكليات في الطب»(٧٧). ولربما يُعدّ أشهر الفلاسفة المسلمين، لأنّ المفكرين الغربيين وقفوا على الفلسفة اليونانية من خلال ترجمة آثاره الفلسفية الى اللاتينية والعبرية. ولهذا دعاه المفكرون اللاتينيون بالشارح الكبير(٧٨).

فضلاً عن ابن رشد، ظهر في أسبانيا مفكرون مسلمون كبار آخرون مثل محمد

---

(1) Intentio.

بن عبد الله بن مسرة، وابن عربي، وكانا من المتصوفة. فقد مزج هذان المتصوفان كل ما تعلمه المسلمون من الرهبان النصارى، بالفلسفة والعلم الالهي. وُلد محمد بن عبد الله بن مسرة بقرطبة في عام ٢٦٩هـ، ويُعدّ من اشهر عرفاء الأندلس. وكان ابوه من اتباع المعتزلة ولكنه كان يكتم ذلك تحفظاً. وبذل ابن مسرة جهوداً كثيرة في تعلم العلم الالهي حتى اتهموه بعدم المعرفة الالهية. ولذلك خرج من اسبانيا بحجة أداء مناسك الحج ولم يعد الى أسبانيا إلّا في عهد عبد الرحمن الثالث.

لا يُعرف له أثر كبير، وأجرى البروفسور آسين بالاسيوس حوله دراسات وجمع بعض المقاطع. ويبدو انه أحد أتباع امبيدكلس (في المصادر الاسلامية: انباذقلس)، أحد الفلاسفة اليونانيين السبعة.

العقائد التي انتشرت في الغرب على يد ابن مسرة، كان لها نفوذ كبير في القرون اللاحقة. وقد حظيت الافكار الفلسفية اليهودية بالاهتمام في القرون الوسطى، إلّا انّ اليهود أنفسهم مدينون للعرب والمسلمين في ذلك، لأنّ آثار أرسطو لم تكن قد تُرجمت آنذاك الى اللغة العربية، واكتفى اليهود بكتب الفارابي، وابن سينا، وابن رشد من اجل التعرف على أفكار أرسطو، وطالعوا التفاسير العربية لها، لاسيما وانّ المعتزلة كان لديهم نفوذ كبير على المفكرين اليهود. فلم تكن الفلسفة اليهودية منذ القرن التاسع وحتى القرن الخامس عشر الميلادي سوى تلك الأفكار التي أخذوها من العرب.

موسى بن ميمون (٥٢٩ ـ ٦٠٠هـ)، استند كالفارابي وابن سينا الى كتب أرسطو لإثبات الوجود والوحدانية والالوهية. ويشتهر «اويسرون» ـ الفيلسوف اليهودي المالاغائي كثيراً بين المفكرين المسيحيين. تُرجم كتابه الفلسفي من العربية الى اللاتينية من قبل اونديت، ودومينيكو غونديسالوي، في النصف الأول من القرن الثاني عشر الميلادي.

وأطلق اويسرون على كتابه إسم «عين الحياة» وادعى انه تكمن فيه المعرفة الحقيقية التي يجهلها الجهلاء ويعرفها اهل الفلسفة.

إحياء المذهب المشائي شدد من معارضة المفكرين المسيحيين للفلسفة الإسلامية. وبذل توما الأكويني جهوداً كبيرة من أجل ان يبرهن على انّ القديس اوغسطين لم يربط المادة بالالوهية بشكل صريح، وانه طالع جميع فرضيات اويسروان عدا واحدة او اثنتين، وعبّر عن رفضه لها جميعاً.

يقول القديس توما الأكويني: من المتعذر إثبات انّ الموجودات الروحانية مؤلفة من المادة. وهناك بحث وتفسير في رفض الفكرة القائلة بأنّ موجودات العالم جميعاً ناشئة من ذات الله وليست وليدة ارادته(٧٩).

أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (٤٥٠ ـ ٥٠٥هـ)، أحد الفلاسفة المسلمين الذين كان لأفكارهم نفوذ كبير في الغرب. وقد أثرت افكاره وآراؤه تأثيراً عميقاً على ذهنيات علماء الفلسفة والعلم الالهي لذلك العصر. وتعود معظم أهميته في الفلسفة الى معارضته للمشائين والفلاسفة المسلمين. ولهذا السبب يقيسه البعض بالفيلسوف الفرنسي ديكارت، لأنّ الغزالي ألّف كتاب «تهافت الفلاسفة» في رفض الفلسفة المشائية وأرسطو وأتباعه، ونازلهم بسلاحهم. وعبّر عن انتقاده للفلاسفة في كتابه «مقاصد الفلاسفة» ثم في «تهافت الفلاسفة»، على اساس ما اورده ابن سينا في «دانشنامه علائي»، و «النجاة»(٨٠).

الغزالي يتميز بمكانة رفيعة بين المسلمين ويقيسه البعض بالقديس توما الأكويني عند المسيحيين. ويعتقد بعض المفكرين الذين قرأوا رسائله بصعوبة انه مسلم، بينما انطلق في صباه لدراسة العلوم الالهية والفقه، بل بحث في المسائل الدينية وحققها ولم يبلغ العشرين من العمر.

كان منهمكاً في التدريس في نظامية نيشابور، وفي دار العلم بنظامية بغداد، وكانوا يعتبرونه في هذه المراكز العلمية، استاذ الفقه.

بعد دراسة الغزالي لالهيات القرون الوسطى وعقائد الفلاسفة الأرسطيين والمتصوفة والالهيين وشتى الفلسفات، ألّف في سفره للديار المقدسة كتباً في المنطق، والحكمة، والعلوم الطبيعية، تُرجمت الى اللاتينية في مدينة طليطلة خلال القرن

الثاني عشر الميلادي واشتهرت. ويعتقد البعض انّ نفوذ حكمة الغزالي في أسبانيا لم يصل الى مستوى تأثير حكمة اويسرون التي ترسخت من قبله في اسبانيا. ورغم ان حكمة اويسرون احتفظت بأهميتها بين المؤلفين اللاتينيين حتى عهد ابن رشد وتوما الأكويني، إلّا انها لم تعد مهمة الى ذلك الحد بعد ذلك.

المستشرقون الأسبان مثل ريموندلال وريموند مارتين يعتبرون المسيحية متأثرة بروح وفكر العرب والاسلام، بل ويعتقد بعض الباحثين الفرنسيين انّ هذا النمط الفكري يلاحظ بين أحاديث الدين المسيحي خلال القرون الوسطى وبين اتباع القديس اوغسطين. فالمسيحيون الذين كانوا يعيشون في اوربا خلال عصر النهضة الاسلامية ـ العربية، كانوا يتلقون العلم على يد أساتذة مسلمين عرب، كما انّ المسلمين لم يكونوا يتكبرون عليهم رغم انهم أفضل ثقافياً منهم.

كان ريموندلال، المؤسس لمذهب الاستشراق، يتحدث ويؤلف الكتب بالعربية، وكان يأمل ان تنتشر الديانة المسيحية بين العرب بالدليل والمنطق. ومع ذلك لا يمكن تصور انّ هذا المسيحي الأسباني غير واقع تحت تأثير عقائد المسلمين وأفكارهم.

يُلاحظ من خلال دراسة آثاره ان اجزاء كثيرة من آثاره في الالهيات، مقتبسة من آثار المسلمين. ورسالته التي تحمل عنوان «مائة اسم الهي»، خير برهان على ذلك. كما ان رسالته التي تحمل عنوان «اسلوب الدراويش وحالة خلستهم»، لم تكن بسبب نفوذ أفكار الزاهدين المسيحيين في القرون الاولى، وانما بفعل الاحتكاك بالمسلمين.

تأسس أول مركز للاستشراق في اوربا بأمر من المبشرين المسيحيين، في مدينة طليطلة عام ٦٤٨هـ. فكانت تُدرَّس فيه اللغة العربية والعلوم الدينية المسيحية من اجل إعداد المبشرين للتبشير بالدين المسيحي بين المسلمين. وكان ريموند مارتين ـ المعاصر لتوما الأكويني، أعظم طلبة ذلك المركز، ولم يكن لكتاباته حول الكتّاب المسلمين نظير في اوربا. ولم يكن على معرفة بآيات القرآن والأحاديث الاسلامية

فحسب، وانما كانت لديه معلومات تتعلق بعلماء العلم الالهي والفلسفة الاسلامية بدءاً بالفارابي وانتهاء بابن رشد أيضاً.

درس ريموند مارتين كتاب «تهافت الفلاسفة» للغزالي، وأورد بعضاً منه في كتابه "Pugio Fidei". وبعد أن اطّلع الاوربيون على آثاره، حظيت باهتمام كبير في أوساط المفكرين المسيحيين ولا زالوا يرجعون اليها. والمقاطع التي اوردها مارتين من كتب الغزالي، وابن سينا، وابن رشد، أوردها باللاتينية، إلّا انه ذكر أسماء الكتب الأصلية في جميع كتاباته(٨١).

توجد بين آثار الغزالي رسالة تتحدث عن مكانة المنطق في القوانين الدينية والالهية، شبيهة جداً بكتاب الخلاصة "Summa" تأليف توما الأكويني. وبما ان لكتابي الخلاصة وبوغيومندي اصلاً مشتركاً ـ لأنهما كُتبا بناءً على طلب من ريموند دوبينانورت رئيس رهبانية الدومينيكان ـ لذلك يحظى ذلك التشابه بأهمية خاصة لاسيما على صعيد قيمة البرهان الانساني في تفسير وشرح الحقائق العلوية، والعقائد المرتبطة بالبارئ تعالى ومعرفة الالوهية. غير أنّ ابن رشد دافع بعد نصف قرن عن الفلسفة المشائية والحكمة الأرسطية رافضاً خلال ذلك كتاب «التهافت» للغزالي في كتابه «تهافت التهافت»، مؤشراً ما يستطيع على ضعف استدلالات الغزالي وبعض النقاط السفسطية. غير انّ هذا لا يعني انّ كتابات الغزالي واعتراضاته على الفلسفة، لم تكن مؤثرة، بل يمكن القول بجرأة انّ قلّة رمق الفلسفة والفلاسفة منذ اواخر القرن الخامس الهجري والى يومنا هذا، انما كان بفعل تأثير كتابات الغزالي والضربة التي وجهها لكيان الفلسفة(٨٢).

فضلاً عن ابن باجة، وابن طفيل، يُعدّ ابن رشد من مفاخر الفلسفة الاسلامية المعروفة في اوربا وأسبانيا. فاستمر نفوذ أفكاره في ايطاليا حتى القرن السادس عشر، واثارت عقائده جدلاً صاخباً بين العلماء والفلاسفة. وكان اتباع فلسفة ابن رشد التي يعبَّر عنها في الغرب بالرشدية، من عوامل إحياء اوربا حتى ظهور العلوم الجديدة.

فضلاً عن شهرة ابن رشد في الغرب، كان معروفاً في مراكش ايضاً غير انّ المتدينين اتهموه باللادينية والارتداد عن الاسلام حتى أبعدوه عن قرطبة. لكنه استعاد شهرته قبل وفاته الى ان توفي بمراكش عام ٥٩٤هـ ودُفن فيها.

فلسفة ابن رشد القائمة على فكرة انّ الفلسفة حقيقة صرفة، والدين الذي لا فلسفة له غير صحيح، ظلت قائمة على مدى قرون.

«برايانت» الذي عارض قوانين الديانة المسيحية، من خلال الاستناد الى فلسفة أرسطو، اعتمد تفاسير ابن رشد في تسليط الضوء على غوامض هذه الفلسفة.

استيفن ـ اسقف باريس ـ كتب مقالاً لانتقاد فرضية ابن رشد قال فيه ان ابن رشد كان أبا التحررية الفكرية واللا إيمانية. وفضلاً عن كونه فيلسوفاً كبيراً كان مفسراً لأفكار أرسطو أيضاً. واصبحت جامعة باريس التي كانت تخطّئ فرضيات ابن رشد، بعد قرن من ذلك بحاجة الى تلامذة مدرسة ابن رشد. ولو دققنا في الآثار الحقيقية لابن رشد لأدركنا انه ليس مسؤولاً عن جميع أفكار الرشديين في البلدان المسيحية. وعلى صعيد آخر كان ابن رشد وتوما الأكويني يهدفان الى التوفيق بين الايمان والبرهان. ولو أمعنا النظر في الإجابات المنطقية التي اوردها على انتقادات الغزالي للفلاسفة، لأدركنا انه يخالف اصول الاستدلالات العقلية في القضايا الدينية التي تُعرف في الغرب بالرشدية[1].

أتباع ابن رشد في المسيحية، لم تكن لديهم حرية العمل التي كانت لدى ابن رشد في دراسة فلسفة المشائين، لذلك كانوا مرغمين على ادخال مواضيع غير مجازية الى فلسفته. كما انّ بعض مترجمي كتبه لم يكونوا يفهموا أحياناً المعنى الحقيقي لبعض الكلمات التي كان يستخدمها على سبيل الاستعارة. والمشتركات بين الهيات الأكويني وابن رشد كثيرة الى درجة بحيث لا يمكن وصفها بالتصادف.

(1) Averroism

والحقيقة هي انّ ابن رشد قد أضاف الى الثقافة والعلوم الاوربية المسيحية ما هو أعظم من تفسير أرسطو(٨٤).

توما الأكويني كشف بشكل واضح عن تأثير الفلسفة الاسلامية والعلم الالهي الاسلامي على الغرب، ومع ذلك ليس بالإمكان القول انه كان واقعاً تحت تأثير الكتّاب الاسلاميين بشكل مطلق. منذ عام ٦١٤هـ/١٢١٧م وُضعت تفاسير ابن رشد تحت تصرف الجامعات الاوربية عن طريق ميخائيل سكوت. كما نقل توما الأكويني بعض افكاره الواردة في آثار ابن ميمون. وقد انبرى لاستعراض أفكار ابن رشد لاسيما في معرفة الالوهية، في كتابه «المسائل الخلافية»(٨٥).

لاريب في انّ المسلمين قد أبقوا مصباح العلم والمعرفة وهاجاً، وكان لهم نصيب كبير في خدمة العلم الالهي. واولئك الذين يصفون المفكرين المسلمين بفقدان الأفكار الجديدة والأساسية(٨٦)، لم يقرأوا آثار ابن رشد والغزالي. وكتاب «الخلاصة» لتوما الأكويني، لدليل واضح على رفض أفكارهم.

كانت الثقافة الاسلامية مؤثرة ومتفوقة على جميع المراكز الثقافية الاوربية لما يزيد عن أربعة قرون. وحينما انتهىٰ تفوق الأفكار الاسلامية في اوربا، استمر الاتصال الثقافي بين الشرق والغرب، حتى بلغ ذروته في القرن الثالث عشر الميلادي. ولو درسنا الآثار المتبقية من ذلك العصر، لشاهدنا استمرارية نفوذ الاسلام، وأنه أعظم في القرون الوسطى بكثير مما يُقال عنه(٨٧).

تأثير العلوم الطبيعية والطب الاسلامي على حضارة الغرب

الى ما قبل ظهور الاسلام، لم تكن لدى العرب معلومات كثيرة عن العلوم الطبيعية والطب. وكانت معظم معلوماتهم عبارة عن شروح لمصنفات أرسطو. وما هي إلّا فترة قصيرة حتى ألّفوا الكتب في أعقاب البحث والتحقيق في هذا الاتجاه. وكان المسلمون في بداية العصر الاسلامي يولون علم الطب أهمية أكبر من سائر

العلوم الطبيعية. لذلك حينما استولى المسلمون على الاجزاء الغربية من آسيا وشمال افريقيا، حافظوا على المراكز العلمية الايرانية والرومانية، حتى أصبحت «جنديشابور» المركز العلمي للامبراطورية الاسلامية. وفي عصر الدولة الاموية انطلق العلماء لاسيما الأطباء باتجاه دمشق. وفي عصر الدولة العباسية التي بلغت فيها الحضارة الاسلامية ذروتها، ألقى جابر بن حيان ظلالاً واسعة على علوم القرون الوسطى الاوربية. ورغم انه لم تصل الى أيدينا مؤلفاته الطبية غير انّ «مايرهوف» يتحدث عن عثوره على رسالة له في المواد السامة. وكان هذا العالم على اتصال بالبرامكة، والمعروف انه تمّ العثور على مختبره في خرائب الكوفة بعد وفاته بمئتي سنة(٨٨).

توجد في كُتب جابر الكيمياوية معلومات لا زالت بالنسبة لعلماء الطب، مهمة وصعبة. فبعض الباحثين يعتقدون في هذا اليوم بأنّ الكتب المتبقية لجابر بن حيان، كُتبت في القرن العاشر الميلادي. وأغلب الأسماء الواردة في هذه الكتب، فارسية، وقلما توجد بينها أسماء هندية أو سريانية.

كُتب جابر الكيمياوية، عبارة عن مجموعة من المعلومات الايرانية واليونانية في مجال الأدوية. وقد عُرِف في العالم بإسم ابي الكيمياء العربية.

في الاسكندرية التي كانت مركز العلوم اليونانية والاسلامية، ظهر بعض المتظاهرين بالافلاطونية الذين أدخلوا بعض الموهومات والحيل الى علم الطب، وهو ما يكشف عن تفاهتهم.

علم الكيمياء الذي كان يتطور على يد جابر بن حيان من خلال التجارب العلمية والعملية، كانت له صورة اخرى. وثمة مائة كتاب في الكيمياء لجابر تحكي جميعاً عن تأثيرها على تاريخ الكيمياء في اوربا. كتب في آثاره عن التقطير، والتصفية، والتبخير، والذوبان، والتبلور، وغيرها، وتحدث عن طريقة تحضير بعض المواد الكيمياوية كالكبريت، والزئبق، واوكسيد الزرنيخ. وكانت لديه معلومات حول طريقة تحضير الزاج، والكبريت وغيرهما. كما حصل على اوكسيد الزئبق،

والماء الملكي.

من اجل التعرف بشكل أكبر على هذا الكيمياوي الاسلامي الكبير من الضروري مطالعة كتبه الكيمياوية المتعددة التي توجد النسخ اللاتينية لبعضها، لنلاحظ كيف نفذت بعض الكلمات العلمية العربية عن طريق كتب جابر الى اللغات الاوربية. تُرجم كتابه التراكيب الكيمياوية من قبل روبرت عام ١١٤٤م، بينما تُرجم كتابان آخران له من قبل جيراردو داكريمونا، وريتشارد روسل. ويعتقد روسل ان جابر بن حيان، من أشهر الشخصيات العربية. كما كتب الدكتور ا.ج. هلميارد مقالاً فيه وأشاد بمكانته العلمية العليا(٨٩).

يُعد علي بن العباس المجوسي، أحد الأطباء المسلمين المعروفين خلال هذه الفترة، وقد ظهر في ايران. ويُعدّ أبرز الأطباء بعد الرازي، وتُعدّ مؤلفاته ذات أهمية كبيرة في الطب(٩٠). أهم كتبه «الملكي» الذي يُعدّ جامعاً للطب النظري والعملي. ويقوم استدلاله في هذا الكتاب على تجاربه ووجهات نظره الخاصة، لا على كتب الأطباء. وأثبت فيه أخطاء بقراط، وجالينوس، واوريباسيوس، وبولس الأجانيطي، وغيرهم، في الطب. وأكد على أنه سار خلافاً لطب اليونانيين في كثير من الموارد، رغم اتباع نهج هذا الطب من قبل الآخرين. تُرجم هذا الكتاب الى اللاتينية عام ١١٢٧م من قبل استيفان الانطاكي، وطُبع في مدينة ليون عام ١٥٢٣م(٩١).

حنين بن اسحاق، ترجم في عهد المأمون كتب جالينوس ورسائله حتى قيل انه ترجم لجالينوس في الفلسفة والطب مائة كتاب الى السريانية، و ٣٩ رسالة الى العربية. كما ترجم عدداً كبيراً من آثار الأطباء اليونانيين الآخرين. وترجم كتاب ديوسكوريدس والذي تُرجم الى العربية في أسبانيا خلال النصف الثاني من القرن العاشر الميلادي. وتوجد مخطوطات ترجماته ـ لاسيما آثار الأطباء اليونانيين ـ في مكتبات اسلامبول.

لديه مؤلفات عديدة ايضاً أشهرها بين المسلمين «السؤالات الطبية»، و «العشر

مقالات في العين» والذي يُعدّ أقدم كتاب في أمراض العين وعلاجها. وقد انتفع معظم الأطباء الاوربيين بآثاره(٩٢).

من الكتب الاخرى التي ترجمها حنين، خلاصة أفكار جالينوس الذي رجع اليه طلاب جامعة الاسكندرية عام ٨٥٦.

فضلاً عن الكتب المترجمة ألّف بعض العلماء المسلمين رسائل طبية اخرى في شتى أمراض الانسان، فُقد معظمها. واحدة من هذه الرسائل التي نُشرت في القاهرة بواسطة عالم وفلكي وطبيب معروف اسمه «ثابت»، كانت حول الأمراض العامة، وأمراض الرأس، والصدر، والمعدة والأمعاء، او ما يعبَّر عنه بالأمراض الباطنية في لغة اليوم، كما بحث ايضاً في مرضي الجدري، والحصبة، ويُعدّان من الأمراض السارية. وتحدث بعد ذلك عن أمراض العظام، والمواد الغذائية وتركيباتها. كما بيّن بلغة بسيطة كيفية الأمراض وطريقة علاجها(٩٣).

نلاحظ بين الآثار المترجمة للعلماء المسلمين في علوم الفيزياء، والهيئة، والكيمياء، والنبات، والأرض، والميكانيكا، انّ الكندي ـوهو من كبار علماء الفيزياء ـ هو الوحيد الذي ألّف كتباً ورسائل كثيرة في علم الأنواء او معرفة الجو، والوزن النوعي، والجزر والمد، والضوء وانكساره، والموسيقى. ومعظم هذه الآثار مفقود وللأسف. غير انّ روجر باكون وغيره من العلماء، رجعوا الى الترجمة اللاتينية لمبحث النور(٩٤).

طبقاً للدراسات، فإنّ اول رسالة مؤلفة في علم الميكانيك، ألّفها أحد ابناء موسى بن شاكر بعنوان «كتاب الحيل» وذلك في عام ٨٦٠م. ويعتقد الدكتور ا.برنارد الاكسفوردي انّ استعمال رقاص الساعة، كان من اختراع المسلمين والعرب. وانّ الساعة الدقيقة التي أهداها هارون الرشيد للملك شارلمان كانت ساعة مائية، تُعلن عن مختلف الساعات الزمنية بالصوت.

لاريب في ان المسلمين لم يكونوا يجهلون الساعات البندولية، والدليل على ذلك وجود مثل هذه الساعات في المسجد الأموي بدمشق. وقد أشار الى ذلك معظم

المؤلفين الذين زاروا فلسطين في القرن الثاني عشر الميلادي، لاسيما بنيامين التودلائي الذي سافر الى فلسطين في القرن الثاني عشر الميلادي. ولابن جبير كتاب يتحدث فيه عن كيفية عمل الساعة من صنع المسلمين، تُرجم من قبل سلوستر الدوساسي(٩٥).

في القرن الثامن توفرت معلومات مهمة حول الحيوانات، والنباتات، والحجارة. ويُعدّ الأصمعي (١٢٣ ـ ٢١٦هـ) من أبرز من ألّف كتاباً في هذا المضمار(٩٦).

في اعقاب ترجمة كتب أرسطو الى العربية في مجال علم المعادن، ألف الكتّاب المسلمون كتباً كثيرة في الحجارة لاسيما الأحجار الكريمة، وقد تُرجمت فيما بعد وقُلِّدت من قبل المحققين الغربيين.

ارتباط الامبراطورية الاسلامية ببلدان مثل الهند وسواحل آسيا وأفريقيا الشرقية، وفّرت المجال كي يحصل الطبيعيون على معلومات قيمة عن الأحجار، وراحت تتداول في الغرب بعض الاسماء العربية او الفارسية للأحجار، والأدوية، والنباتات(٩٧).

وأول من هبّ لتأليف موسوعة طبيّة هو علي بن سهل بن ربّن الطبري. واستند في كتابه الطبي «فردوس الحكمة» الشهير الى معلومات كبار الأطباء الذين سبقوه مثل بقراط، وجالينوس، واوريباسيوس، وكتب شهيرة اخرى في الطب الهندي. واعتمد اسلوبه فيما بعد كلٌ من علي بن العباس المجوسي في «كامل الصناعة»، وابن سينا في «القانون».

لديه كتب اخرى في الطب، والصيدلة، وغيرهما، منها كتاب «الدين والدولة» وكتاب «حفظ الصحة»(٩٨).

بعد ابن ربّن الطبري، يُعدّ محمد بن زكريا الرازي أشهر طبيب إسلامي. وقيل أنه ألف ما يزيد عن ٢٢٠ كتاباً ورسالة في شتى العلوم والفنون، نصفها في علم الطب مثل: الجامع، والمدخل، والمرشد، والطب الملوكي، والمدخل الى الطب،

والكافي، والفاخر، والمنصوري الذي يُعدّ من أهم كتب الطب، وتُرجم مراراً الى اللاتينية في القرون الوسطى. غير انّ أهم كتبه: «الجدري والحصبة».

بما انّ محمد بن زكريا الرازي، كان أول طبيب يعرف الجدري والحصبة بشكل جيد، ووصفهما كما ينبغي، لذلك احتل هذا الكتاب مكانة كبيرة في عالم الطب. وكان يدعى سابقاً بإسم الكتاب الطاعوني[1]، لأنّ مترجمه «ج. فالا»[2] كان يتصور أنه حول الطاعون.

مقالات وأبواب كتاب «الجدري والحصبة»، تسلّط الضوء على حضانة المرض وسرايته ودورته والفترة الحرجة التي يمر بها المريض، والأخطار التي تهدده، والنتائج التي تنجم عن المرض وعلاج المريض وحميته، وكل ما يتصل بهذين المرضين.

عدد كبير من المؤرخين والعلماء الغربيين يعتقدون بأنّ هذا الكتاب، أعظم مؤلفاته. كنموذج على ذلك ننقل أدناه ما أورده «كاستيليوني» ـ استاذ ايطالي في تاريخ الطب ـ بهذا الشأن: «من وجهة نظر تاريخ الطب، يُعدّ أهم آثار الرازي كتابه في الجدري والحصبة الذي نُشر اولاً باسم الكتاب الطاعوني... ولاريب في أنّ هذا الكتاب يقوم على أساس تجارب علمية جداً وملاحظات شخصية لطبيب عملي، عاين المريض بشكل عميق. وهو أول كتاب تحقيقي دقيق نعرفه عن الأمراض المعدية».

تُرجم هذا الكتاب لأول مرة الى اللاتينية في مدينة البندقية من قبل «جي. فالا» وذلك في عام ١٥٤٨م، ثم الى اليونانية من قبل «في. جاك غوبيل»[3] في عام ١٥٥٨م. كما ترجمه كولن اللاتيني الى الفرنسية في مدينة بواتية الفرنسية، ثم ترجمه

---

(1) Le Livre de Pestilence.

(2) G. Valla.

(3) V. Jaqne Goupyl.

ميد[1] وجون تشنينغ الى الانجليزية في انجلترا وذلك في عام ١٧٦٦م. وترجمه «جي جي بوليت»[2] الى الفرنسية عام ١٧٦٨م، وترجمه الى اللاتينية غرين هيل عام ١٨٤٨م. وفي عام ١٨٦٦م أُعيدت طباعة الترجمة اللاتينية في لندن. وفي عام ١٨٧٢ طبع «م. وان ديك» الأصل العربي في بيروت. وترجمه «ك. اوبيتز»[3]الى الألمانية وطبعه عام ١٩١١م.

مضافاً الى ما سبق لابد من الاشارة الى أنّ هذا الكتاب طُبع لما يقرب من أربعين مرة في مدن بال بسويسرا، وغوتينغن بألمانيا، ولندن، وباريس. اذن يبدو انّ عدد ترجمات وطبعات كتاب «الجدري والحصبة»، يفوق الكثير من الكتب الطبية في الحضارة الاسلامية. وهذا الأمر يكشف عن اهمية كتاب الرازي.

كتاب الرازي المهم الآخر هو «الحصى المتولدة في الكلى والمثانة»، الذي طُبع بباريس عام ١٨٩٦م، ويضاهي أفضل الكتب الطبية في العالم(٩٩).

من كتبه المهمة الاخرى كتاب «الحاوي الكبير» او «الحاوي في الطب»، وهو كتاب يجمع الطب اليوناني والهندي والايراني، مع إضافة أفكار المؤلف وتجاربه اليه، وكان يتألف من ٢٠ جزءاً. والأجزاء العشرة الموجودة من هذا الكتاب، خمسة منها تنفرد بأمراض العين. تُرجم هذا الكتاب الى اللاتينية عام ١٢٧٩م في عهد شارل الأول، من قبل طبيب يهودي يدعى فرج بن سالم، وأُعيد طبعه ونشره خمس مرات عام ١٥٤٢م. ويُعدّ في اوربا من أهم الكتب الدراسية في علم الطب في العالم، ويوجد في مكتبة الكلية الطبية بباريس(١٠٠).

معظم كتب الرازي تُرجمت الى اللاتينية وأُعيد طبعها مراراً. فقد طُبعت في البندقية عام ١٥٠٩، وفي باريس خلال الفترة ١٥٢٨ ـ ١٧٤٨م. وكانت تدرَّس

---

(1) Mead.

(2) J.J. Paulet.

(3) K. Opitz.

في الجامعات الاوربية لفترة طويلة وكانت كتبه وكتب ابن سينا تدرَّس في جامعة لوفان البلجيكية خلال القرن السابع عشر الميلادي. وهذا يتضح من الجدول المعدّ عام ١٦١٧م. ومنه يُفهَم ايضاً عدم الاهتمام كثيراً بالكتب الطبية اليونانية عدا في مواضع نادرة، إذ لم يلاحظ في ذلك الجدول سوى جزء من وصايا بقراط العامة وخلاصة لجالينوس(١٠١).

كان الرازي استاذاً في علم التشريح أيضاً. وهذا يتضح من الرسائل الثلاث التي طبعت في ليدن عام ١٩٠٣م تحت عنوان «ثلاث رسائل في علم التشريح للرازي وعلي بن العباس المجوسي وابن سينا». وتحدث الرازي كذلك في كتاب «الحاوي» عن أمراض شتى كالنوبة القلبية، والآلام العصبية، والماليخوليا، والشلل، والأغذية المضادة لها. كما تحدث عن الصرع، والتشنج، والكزاز، والكابوس، وأمراض العين، والأذن، والفم، والأنف، والأسنان، مع استعراض اعراض كل مرض من هذه الأمراض وطريق علاجها، مع أبراز وجهة نظره في علاجها(١٠٢).

يقول في مرض الجدري مثلاً أنه يبدأ بحمى طويلة، وألم في الظهر، وحكة في الأنف، وقشعريرة. والأعراض الأساسية لهذا المرض هي الحمى الشديدة مع الألم، واحمرار شديد في العين والخدين، والشعور بنوع من الضغط في البدن. ومن أعراضه الاخرى: ضيق التنفس، والسعال، وجفاف الفم، وغلظة البصاق، واحتباس الصوت، والشعور بالضغط والألم في الرأس(١٠٣).

انبرى في رسالة «الجدري والحصبة» لوصف الاسلوب السريري واستعماله. ولذلك يُعدّ أول طبيب ادرك سراية هذين المرضين. كما يعد أول طبيب شخص العوامل النفسية في معالجة الأمراض اعتقاداً منه انّ طبيعة الجسم تابعة للامور النفسانية للفرد، ويُنقل عنه بهذا الصدد ما مضمونه: «قولوا للمريض المتوجع انك ستشفى قريباً، في مثل هذه الحال ستستعين قواه الطبيعية به لشفائه، وإن لم يكن الطبيب غير موقن بسلامة المريض، لأنّ مزاج الجسم تابع لكيفية حالاته النفسية». ولديه كتاب في هذا المجال يدعى «الطب الروحاني»(١٠٤).

الرازي يسلط الضوء في كتبه الطبية أولاً على آراء اليونانيين، والسريان، والايرانيين، والعرب، والهنود، ثم يتحدث عن آرائه في تلك الامراض.

فضلاً عن كتبه الطبية، خلّف كتباً في الفلسفة، والرياضيات، والعلوم الطبيعية، والفلك ايضاً. وآخر كتبه، كان في الفضاء، والمادة، والزمان، والحركة، ومعرفة الجو، ومبحث الضوء والكيمياء والنمو والتغذية. وفي السنوات الأخيرة اتضحت للباحثين أهمية كتابه في الكيمياء الذي صنّف فيه مختلف المواد وشرح الخواص الكيمياوية لكل منها، وقسمها الى نبات، وحيوان، ومعادن، وهو ينطبق مع التصنيف الحديث(١٠٥).

من الدراسات المتعلقة بكتب الرازي نستشف انه لم يكن يؤمن بصناعة المعادن النفيسة من المعادن الخسيسة. وهذا ما يمكن فهمه من بعض كتبه مثل محنة الذهب والفضة، والميزان الطبيعي، وفي انّ صناعة الكيمياء اقرب الى الوجود منها الى الامتناع. ويمكن ان نلاحظ هذا الرأي ايضاً في كتابيه المترجمين الى اللاتينية وهما «الأسرار»، و «سرّ الأسرار»، والمشهوران في الغرب(١٠٦).

يشير الرازي في كتاب «الأسرار» الى معرفة العقاقير وأدواتها، وهو ما ينطبق مع رأي علماء علم الكيمياء المعاصرين. ويبحث في كتاب «سر الأسرار» في الكيمياء او الإكسير، وصناعة الذهب والفضة عن هذا الطريق.

يقول في مقدمة كتاب «الأسرار»:

«فحرام على من رفع اليه هذا الكتاب ان يعيره من ليس منا... لما شرحنا فيه مما سترته القدماء من الفلاسفة مثل آغاثاذيمون، وهرمس،... وجالينوس وارسطاطاليس... وخالد بن يزيد واستاذنا جابر بن حيان، بل فيه أبواب لم ير مثلها ولم يدون بعد آغاثاذيمون وغيره... وكتابي هذا مشتمل على معرفة معان ثلاث: معرفة العقاقير، معرفة الآلات، معرفة التدابير(١٠٧).

ثم يقسم العقاقير ويشرح الآلات والأدوات المختبرية ويقول بأنه سيبحث قريباً

عن أسماء لم يدركها القدماء ولم يتحدثوا عنها لا بالرمز ولا بالاشارة. ويؤكد على انه استطاع ان يحول بعض المعادن الى ذهب، كما يتحدث عن اصول التقطير والتصعيد والاحتراق، وصناعة بعض الحوامض. ولذلك يُعدّ رائد علم الكيمياء في الاسلام(١٠٨).

ثمة كتب ورسائل اخرى للرازي تُرجمت الى اللاتينية في القرون الوسطى، طُبعت بعد اختراع الطبع. ومن كتبه المعروفة: كتاب «الشكوك» الذي انتقد فيه جالينوس(١٠٩)؛ وكتاب «من لا يحضره الطبيب» والذي يعرف بطب الفقراء ايضاً لأنه يغني الفرد عن مراجعة الطبيب نظراً لسهولة تعاليمه الطبية؛ كتاب «برء الساعة» الذي يتحدث عن العلاجات السريعة للامراض.

لديه ايضاً: الفاخر في الطب؛ دفع مضار الأغذية؛ المدخل الصغير؛ الفصول في الطب(١١٠).

علي بن العباس المجوسي الأهوازي، يعد أعظم طبيب بعد الرازي، ومؤلف الكتاب الشهير «كامل الصناعة في الطب» والمعروف بـ «الطب الملكي». ويتألف من ٢٠ مقالة، ويُعد قبل كتاب ابن سينا، اكمل كتاب في الطب. تُرجم الى اللاتينية مرتين، وطُبع عدة مرات(١١١).

ابو سهل عيسى بن يحيى المسيحي الجرجاني، طبيب كبير معاصر لابن سينا، ويقال بأنه أحد أساتذته. وقد ألّف كتاب «المائة في الصناعة الطبية»(١١٢).

عاصر الرازيّ طبيبٌ يدعى إسحاق، عاش في بلاط الخلفاء الفاطميين في مصر، ترجم آثاره الى اللاتينية شخص يدعى قسطنطين الأفريقي في عام ١٠٨٠م، وحظي هذا الكتاب بأهمية كبيرة في علم الطب خلال العصور الوسطى. وكان تدريسه متداولاً حتى القرن السابع عشر. وكانت كتبه في الحمى، والمواد، والبول، من أهم الكتب الطبية على مدى قرون، لاسيما كتابه «مرشد الأطباء» الذي يتحدث عن الرابطة الخلقية بين الطبيب والمريض.

بعد الرازي وعلي بن العباس، لم يمض وقت طويل، حتى تألق أبن سينا في سماء عالم العلم. ويُعرف بالغرب بـ "Avecina". ورغم انه يعرف في الغرب كفيلسوف وفيزيائي، إلّا أن تأثير طبه في الغرب يبعث على الحيرة والدهشة(١١٣).

ألّف ابن سينا ما يزيد عن ١٨٠ كتاباً ورسالة في شتى العلوم والفنون، منها ١٥ كتاباً في علم الطب، والتي يتصدرها كتاب «القانون» الذي يصفه جرجي زيدان بأنه موسوعة طبية وصيدلانية كاملة(١١٤)، كما يصفه ماكس مايرهوف بأنه رائعة طبية في عالم الاسلام(١١٥).

هذه الموسوعة، تبحث في علم الفسلجة، والامراض، والصحة، والصيدلة، وخواص العقاقير البسيطة والمركبة.

يقول ماكس مايرهون بهذا الشأن: «طُبع هذا الكتاب ١٦ مرة في اوربا في اواخر القرن الحادي عشر، ١٥ مرة باللاتينية، ومرة واحدة بالعبرية. وطُبع اكثر من عشرين مرة خلال القرن السادس عشر. ومن هنا تتضح اهمية هذا الكتاب. والتفاسير التي كُتبت عليه باللاتينية والعبرية لا تحصى. طبع حتى النصف الثاني من القرن ١٧ مراراً وتكراراً، كما كان كتاباً دراسياً لفترة طويلة. ولربما لم ينتشر كتاب آخر في علم الطب كانتشار هذا الكتاب، ولا زال يرجع اليه الأطباء والعلماء»(١١٦).

يقول غوستاف لوبون في كتب ابن سينا: «تُرجمت كتب ابن سينا الى معظم اللغات. وكانت مرجعاً لعلم الطب على مدى قرون عديدة. وكانت هي المرجع الوحيد في جميع جامعات فرنسا وايطاليا. وكانت تدرَّس في جامعة مدينة مونبليه على مدى خمسين عاماً»(١١٧).

يكتب «ويل ديورانت» بهذا الشأن أيضاً: «تُعلَّق في مدرسة الطب بجامعة باريس، صورتان ملونتان لطبيبين مسلمين، الأول هو الرازي، والآخر هو ابن سينا»(١١٨).

يُعدّ ابن سينا أول طبيب ايراني ـ اسلامي، طرح العديد من النظريات الجديدة والتخصصية في بعض الأمراض وطريقة معالجتها. اي انه أكمل نواقص علم الطب. ومن هذه النظريات: اكتشاف التهاب القشرة النامية للبدن واختلافها عن الامراض المماثلة؛ اكتشاف الشلل الناشئ عن عامل داخل الدماغ واختلافه عن عامل خارجي؛ الفرق بين داء الجنب وألم الأعصاب بين الأضلاع؛ الفرق بين الدمل الكبدي والتهاب الصدر.

كما يعد ابن سينا اول من اكتشف سراية الأمراض وانتقالها عن طريق الماء والغبار، وأشار الى سراية السل الرئوي. كما انه عرف الأمراض المسببة عن ديدان الانكلستوما، وسبق «دبيني» الايطالي في هذا الاكتشاف بقرون.

ووصف ايضاً امراضاً اخرى كحصى المثانة، والأمراض الجلدية والتناسلية، والأمراض العصبية، بشكل دقيق. وسلط الضوء على بعض العوامل النفسية والعقلية كالبلادة، والخوف، والسرور، والتشجيع، والتي تعكس آثاراً كبيرة على الجسم، ضمن حديثه عن العلاجات النفسية(١١٩).

في عهد عبد الرحمن الثالث، قام شخص يهودي يدعى حصداي بن شبروت ـوكان طبيباً في البلاط، بترجمة كتب طب دموكريتوس (في المصادر الاسلامية: ذيمقراطيس) بمساعدة أحد القساوسة، وأهداها الى قسطنطين السابع امبراطور الدولة البيزنطية، ثم صححها أحد الأطباء المسلمين(١٢٠).

رسائل لأحد الأطباء المسلمين يُدعى أبا القاسم القرطبي، أصبحت أساساً لعلم الجراحة الراهن في اوربا. وحينما تُرجمت هذه الرسائل الى اللاتينية والعبرية، ألحقها الجراح الفرنسي الشهير غودو شلياك (١٣٠٠ ـ ١٣٦٨م) بكتابه(١٢١).

في القرن الثاني عشر، كان اسلوب الجراحة عند المسلمين يختلف اختلافاً كبيراً عما كان عليه لدى الاوربيين، بحيث كانت عملياتهم الجراحية توصف بالقصابة(١٢٢).

في القرن الحادي عشر الميلادي / الخامس الهجري، اتسعت عملية تأليف الكتب والاختبارات الطبية في مصر، وسوريا، والعراق، وظهر أطباء مشهورون، كأبي منصور موفق بن علي الهروي، الذي الف كتاب «الأبنية عن حقائق الأدوية» والذي رتب فيه الأدوية المفردة وفق ترتيب الحروف الفارسية(١٢٣).

من الكتب المهمة التي أُلِّفت في فن الصيدلة كتاب لشابور بن سهل صاحب مستشفى جنديشابور. ويدعى كتابه هذا «اقراباذين» ويتألف من ٢٢ باباً، وكان يرجع اليه أصحاب المستشفيات والصيادلة منذ اواخر القرن الثالث وحتى مطلع القرن السادس الهجري. وفي عام ٥٦٠هـ حل محله «اقراباذين» ابن تلميذ.

اشتهر خلال هذه الفترة كتاب في معرفة الحيوانات لأبي عبيد الله (عبد الله) بن جبرئيل بن عبيد الله بن بختيشوع بإسم «طبائع الحيوانات وخواصها ومنافع أعضائها». واعتماداً على هذا الكتاب وكتاب «نعت الحيوان» لأرسطو، تم تدوين كتاب آخر يدعى «نعت الحيوان ومنافعه». ولعبيد الله كتاب صغير في الطب يدعى «الروضة الطبيعية»(١٢٤).

ابو ريحان البيروني، ألف كتاباً يدعى «الجماهر في معرفة الجواهر»، يحظى بأهمية كبيرة من حيث المعلومات الفيزياوية والكيمياوية.

من اطباء جنديشابور الذين اشتهروا في بغداد: بختيشوع بن جرجيس، وعيسى بن شهلافا، وشابور بن سهل، وماسويه وولده يوحنا وابن اخيه ميخائيل. فهؤلاء من مشاهير أطباء جنديشابور وقد انهمكوا منذ عهد هارون الرشيد في تعليم الطب وترجمة الكتب الطبية في بغداد. وطُبعت الترجمة اللاتينية لرسائلهم وكتبهم نحو ٥٠ مرة في بعض الأحيان(١٢٥).

منذ عام ١٠٠٠م حينما اصبح طب العيون شعبة من الطب، الّف علي بن عيسى البغدادي مؤلف «تذكرة الكحالين»، وعمار الموصلي مؤلف «المنتخب في علاج العين» رسائل كثيرة ومفيدة في طب العيون. وقد تُرجمت الى اللغة اللاتينية، وفاقت حتى النصف الاول من القرن الهجري الثامن جميع كتب أمراض العين، وجراحتها،

وعلاجها، وصحتها(١٢٦).

علي بن رضوان المصري، وابن بطلان البغدادي مؤلف كتاب «تقويم الصحة»، وابن النفيس السوري مؤلف كتاب «المؤخر في الطب» ومكتشف الدورة الدموية الصغرى، من الأطباء المسلمين المعروفين(١٢٧).

ابو ريحان البيروني، أحد كبار المفكرين الايرانيين المسلمين، ويُعدّ جامعاً لجميع علوم زمانه كالطب، وعلم النجوم، والرياضيات، والفيزياء، والجغرافيا. بعض آثاره عبارة عن: الآثار الباقية وقد كُتب في عام ٣٩١هـ؛ تحقيق ما للهند؛ القانون المسعودي؛ التفهيم لأوائل صناعة التنجيم، ألّفه بنسختين عربية وفارسية عام ٤٢٠هـ في علم الحساب والهندسة والنجوم؛ مقاليد علم الهيئة؛ الاستيعاب في صنعة الاسطرلاب؛ استخراج الأوتار في الدائرة؛ تسطيح وتبطيح الكور، في المسائل الرياضية(١٢٨).

مؤلفاته على العموم تبلغ ١١٣ مصنفاً في شتى المواضيع كالهيئة، والطب، والحكمة، والحساب، والفيزياء، والتاريخ، والجغرافيا، وعلم العقاقير، الخ(١٢٩).

اخوان الصفا، جمعية من الحكماء الايرانيين ظهرت في القرن الرابع الهجري، كان هدفها التوفيق بين الحكمة اليونانية والدين الاسلامي. غير انهم كُفِّروا في بغداد وسائر البلاد الاسلامية ونُسب اليهم الالحاد والزندقة. ولكن عقائدهم وأفكارهم، وصلت الى أسبانيا وتركت تأثيرها على الطب والفلسفة. خلّفت هذه الجمعية ٥٢ رسالة أشبه بالموسوعة في شتى العلوم كالمنطق، والرياضيات، والطبيعيات، والالهيات، والحكمة العملية، وجميعها مكتوبة بدقة بالغة.

هؤلاء يعتقدون انه يمكن تهذيب الباطن من خلال الاستعانة بالعلم والاعتقاد بالدين، حيث يمكن بلوغ مرحلة من الكمال هي غاية الشرائع والأديان(١٣٠).

من أسطع وجوه هذه المرحلة في الفيزياء والميكانيكا هو الحسن بن الهيثم (٣٥٤ـ ٤٣٠هـ). وقد ألف ما يزيد عن ٥٠ كتاباً ورسالة في الرياضيات، والفيزياء،

والميكانيك، والطب. ويكشف كتاب «المناظر» عن شخصيته العلمية بشكل واضح.

يقول غوستاف لوبون: «رغم فقدان معظم الكتب الطبيعية للعهد الاسلامي الاول، غير انّ رؤية هذه التصانيف الموجزة التي وصلت الينا، تكشف بوضوح عن مدى التقدم الذي أحرزه المسلمون لاسيما في علم الفيزياء. فالكتاب الذي الفه ابن الهيثم ـعلى سبيل المثال ـ في الضوء وخواص المرايا والأشعة المنكسرة والمستقيمة والمنعكسة، يدلل بشكل واضح على التطور الكبير الذي حققه المسلمون في هذا العلم»(١٣١).

ترجم كتاب «المناظر» لابن الهيثم الى اللغة اللاتينية ويقول «مايرهوف»: «روجر باكون وجميع علماء القرون الوسطى الذي عملوا في مبحث الضوء، اجروا جميع اختباراتهم على أساس كتاب ابن الهيثم». ووقع ليونارد دافنتشي، ويوهان كبلر، تحت تأثير كتب ابن الهيثم ايضاً. وكانت دراسات الاوربيين في النور قائمة على أساس دراسات ابن الهيثم(١٣٢). فقد كتب ملاحظات مهمة حول تحديد زاوية انكسار وانعكاس الضوء والتي تُعرف بإسم «قضية الهزن»(١٣٣) وهي: كيف يمكن أنْ نجد في المرايا المحدبة والمقعرة أو الاسطوانية والمخروطية صورة الشيء المفروض التي تنعكس في العين خلال مسافة معينة. وقد حلّ ابن الهيثم هذه القضية عن طريق معادلة من الدرجة الرابعة، وبواسطة معادلة هذلولية. كما استخرج مقدار انكسار الضوء في جميع الأجسام والسوائل، واقترح العدسة نظرياً، وذلك قبل اختراعها في ايطاليا بثلاثة قرون، فيما وُضع القانون الجيبي من قبل سنل وديكارت بعد ستة قرون(١٣٤).

رفض هذا العالم نظرية اقليدس في الابصار والتي تقول بأنّ الإبصار يحدث حينما ينطلق الضوء من العين ويقع على الجسم المرئي. وقال بأنّ صورة الجسم المرئي تصل الى العين، ثم تنتقل بواسطة غشاء شفاف يدعى العدسة. وكتب بعض الباحثين الشرقيين تفاسير في كتاب الضوء لابن الهيثم، ورفضوا نظريته في مشاهدة الأجسام.

كتب ابن الهيثم رسائل اخرى في الضوء، والمرايا، والشفق، والفلق، وجو الأرض، ودرس زيادة الحجم الظاهري للشمس والقمر حين الاقتراب من الأفق، وبرهن على أنّ ضوء الشمس يصل الينا حينما ينغمر عشر درجات في الأفق. وعلى هذا الاساس قاس ارتفاع جو الأرض وقال انه يساوي عشرة أميال أي أقل مما هو مكتشف في هذا اليوم. كما حصل على العلاقة بين الوزن وكثافة الهواء، وتأثير كثافة الهواء على وزن الأجسام، واستخدم معادلات معقدة لدراسة تأثير الضوء على المرايا الكروية والمتقابلة والعدسات الحارقة، وصوّر كسوف الشمس من خلال ثقب صغير جداً في غشاء، فيُعدّ على هذا الأساس أول من وضع الفنون الاولى للتصوير.

يكتب فيزياوي اوربي معروف يدعى «تشاسل»: «المعلومات التي تحققت لاوربا في علم المناظر (الفيزياء)، مستوحاة من كتاب ابن الهيثم(١٣٥).

ويكتب «بير روسو» في «تاريخ العلوم» حول ابن الهيثم قائلاً: «كتابه الذي يتناول الضوء لأول مرة، يقدم وصفاً صحيحاً لتركيب عين الانسان، ويشرح الأجزاء المختلفة للمخاط الخارجي للقرنية، والشبكية، والقزحية، فضلاً عن اصول الغرفة المظلمة. فهذا الشخص حين دراسته لانعكاس الضوء، يقول بوجود نسبة ثابتة بين زاوية الإشعاع وزاوية الانكسار، بدون التوجه الى موضوع الانكسار مباشرة»(١٣٦).

فضلاً عن ابن الهيثم، هناك علماء كثيرون منهم: مسكويه(١٣٧) الذي كان على معرفة بعلوم الأوائل لاسيما الفلسفة والطب والكيمياء؛ غياث الدين أبو الفتح عمر بن ابراهيم النيشابوري؛ العلامة قطب الدين محمود بن مسعود بن مصلح الشيرازي المعروف بالعلامة الشيرازي(١٣٨)؛ ابو القاسم العراقي وهو من كبار كيمياويي القرن السابع الهجري له رسائل عديدة منها «اكتسب في صناعة الذهب» في المعادن. وقد عمل هؤلاء وغيرهم في حقل الفيزياء والميكانيكا مثل سائر الحقول العلمية الاخرى، إلّا انّ الجزء الأعظم من آثارهم قد فُقد(١٣٩).

تأسيس المستشفيات

شيّد المسلمون المستشفيات منذ القرن الأول الهجري تقليداً للايرانيين ولمستشفى جنديشابور. ويقال انّ أول مستشفى شيِّد في العالم الاسلامي كان في دمشق عام ٨٨هـ بأمر الوليد بن عبد الملك الاموي. واول مستشفى شيد بالقاهرة كان عام ٨٧٢ في عهد ابن طولون. وشيد بعد ذلك مستشفى في بغداد على يد عضد الدولة البويهي، وآخر في الشام على يد نور الدين زنكي، وثالث في مصر على يد صلاح الدين الأيوبي(١٤٠).

ترجع شهرة التعليمات الطبية لمدرسة «سالرنو»(١٤١) التي كانت في يوم ما من أهم المدارس الاوربية، الى المسلمين. في القرن الحادي عشر الميلادي حينما استولى النورمان على صقلية وايطاليا، تابعوا نفس اسلوب المسلمين، في ادارة مدرسة سالرنو، وعيّنوا قسطنطين الأفريقي ـوكان من عرب قرطاجة ـ مديراً للمدرسة. فترجم الجزء الأعظم من الكتب الطبية العربية الى اللاتينية.

يقول غوستاف لوبون: «اعتقد انّ أطباء العرب لم تكن لديهم خسائر في الارواح أكثر من خسائر الطب في هذا اليوم»(١٤٢).

يكتب جرجي زيدان في المستشفيات الاسلامية قائلاً بأنها كانت تُدار آنذاك في منتهى النظام، ويُعالج المرضى في غاية الدقة بدون الالتفات الى قوميتهم ودينهم وعملهم. وكان الطب والصيدلة يدرَّسان في المستشفى(١٤٣).

حينما تأسس المستشفى العضدي ببغداد، كان يعمل فيه ٢٤ طبيباً بينهم الكحالون (اطباء العيون)، والجراحون، والمجبرون. وكانت تُلقى فيه دروس الطب والصيدلة. ويقال انه حينما زار السائح والرحالة الأندلسي ابن جبير بغداد في القرن الثاني عشر الميلادي، كان هذا المستشفى قائماً كالقصر العظيم وكان يُعالج فيه المرضى مجاناً(١٤٤).

اضف الى ذلك انّ المستشفيات كانت مجهزة بالمكتبات، ووسائل الترفيه كالموسيقى الهادئة، ورواة القصص للمرضى الذين يعانون من الأرق، والحقيقة هي ان هذه المستشفيات تم تقليدها من قبل الأطباء الاوربيين والتي انتهت الى ظهور المستشفيات المعاصرة في اوربا وسائر بقاع العالم(١٤٥).

حينما افل عصر العلم الذهبي في العالم الاسلامي في نهاية القرن الخامس الهجري، ازدهرت سوق الخرافة مما ادى الى ضعف عناصر الايمان في نفوس الناس، بحيث اكتفى البعض في القرن الثاني عشر بتلخيص وتفسير الكتب، وقلما أبدعوا في مجال العلوم ونشر العلم. ولهذا السبب ظهر الكثير من الأطباء اليهود في بلاطات بغداد، والقاهرة، وأسبانيا، لأنهم كانوا في حل من القيود الدينية الى حد ما. وكان موسى بن ميمون أهم الفلاسفة والأطباء اليهود الذين ظهروا خلال تلك الفترة. وُلد هذا الرجل في قرطبة عام ١١٣٥م، إلّا انه امضى جل حياته في بلاط صلاح الدين الأيوبي بمصر. وعبّر عن انتقاده لبعض أفكار جالينوس، وكان لأفكاره الواردة في كتاب «دلالة الحائرين» تأثير كبير على آراء الفلاسفة في القرن الثالث عشر الميلادي. له رسائل في حفظ الصحة لم تُفقَد، أشهرها الفصول في الطب(١٤٦).

في البلدان الاسلامية الغربية، ظهر أطباء كبار كانت قرطبة مركزاً لفعالياتهم. ففي القرن الرابع الهجري ترجم حسداي بن شبروت ـ العالم اليهودي ـ كتاب الأدوية المفردة لديوسكوريدوس، وقد صححه وشرحه ابن جلجل.

عريب بن سعد الكاتب، له رسالة معروفة في القبالة.

في مطلع القرن الخامس الهجري ظهرت المع شخصية طبية في علم الجراحة وهو ابو القاسم الزهراوي الذي ألف كتاب «التصريف لمن عجز عن التأليف»، وترجمه جيراردو داكريمونا الى اللاتينية. وكان الغربيون يرجعون الى ترجمات هذا الكتاب اللاتينية والعبرية على مدى قرون عديدة(١٤٧).

الطب في أسبانيا، مدين لخدمات أسرة الزهراوي. فظهر في هذه الاسرة أطباء

معروفون أشهرهم ابو مروان عبد الملك (ت ٥٥٦ هـ) الذي ألّف كتاب «التيسير في المداواة والتدبير». ويستشف من آثاره انه كان طبيباً سريرياً، ويأتي بعد الرازي من حيث المكانة العلمية(١٤٨).

بين الأطباء الأندلسيين، يوجد بعض الأطباء الفلاسفة أشهرهم ابن طفيل مؤلف القصة الفلسفية المعروفة «حي بن يقظان»، وابن رشد. ويعد ابن رشد تلميذاً وصديقاً للزهراوي، وقد سبق ان تحدثنا عنه في قسم الفلسفة. ففضلاً عن كونه أعظم الفلاسفة الأرسطيين، كان طبيباً كبيراً ايضاً ألّف ١٦ كتاباً في الطب والأدوية، اشتهرت الترجمة اللاتينية لأحد تلك الكتب كثيراً وهو الكتاب الموسوعي «الكليات في الطب» الذي طبع مراراً مع كتاب «التيسير». ولابن طفيل شروح على مؤلفات ابن سينا الطبية.

حظي الأطباء والعلماء الأسبان باهتمام ايضاً نظراً للدور الذي لعبوه في الدراسات النباتية وخواص النباتات. ورغم انّ أهم الآثار في حقل الأدوية والعقاقير قد صُنِّف في الشرق مثل كتاب «الأبنية عن حقائق الأدوية» لموفق الدين ابي منصور علي الهروي، إلّا انّ الأندلسيين لعبوا دوراً مهماً ايضاً في علم النبات.

بعد شرح ابن جلجل على كتاب ديوسكوريدس، ألّف ابو الصلت كتاب «الأدوية المفردة» في القرن السادس الهجري، وألف ابو جعفر أحمد بن محمد الغافقي الأندلسي كتاباً آخر بنفس الإسم ويُعدّ من أدق المؤلفات في العالم الاسلامي في هذا المضمار.

من المؤلفين الذين يستحقون الذكر في علم النبات منذ القرن السادس الهجري هم: عبد اللطيف البغدادي، وابن الصوري، وأبو العباس النباتي(١٤٩).

ابن البيطار، اكمل مصنفات أحمد الغافقي بعد قرن منه. ويُعدّ ابن البيطار ـ وهو اندلسي ايضاً ـ من أعظم علماء النبات والأعشاب. ولديه العديد من المؤلفات منها «الجامع لمفردات الأدوية والأغذية»، و «المغني في الأدوية المفردة»، وقد فصّل فيه

جميع الأدوية القديمة وفق ترتيب الحروف العربية، مضيفاً اليها ٣٠٠ عقاراً جديداً(١٥٠).

يقول جرجي زيدان في صناعة العقار عند المسلمين بأنّ العلماء الغربيين توصلوا من خلال دراساتهم الى انّ المسلمين هم المؤسسون لهذا العلم، والمخترعون للكثير من العقاقير، والمؤسسون للصيدليات بالطريقة المعاصرة(١٥١). والدليل على ذلك وجود بعض الأدوية والنباتات في اوربا بأسماء عربية وهندية وفارسية، ويقول جوزيف ماكى أنّ الأدريسي ألّف ٢٩٠ كتاباً، خمسون منها في علم النبات(١٥٢).

وقيل على أساس حجم الكتب التي تُرجمت وطُبِعت للعلماء المسلمين، انّ الدراسة الإحصائية للمصادر العربية التي استندت اليها الكتب الاوربية تشير الى انّ نفوذ الاسلام في اوربا اكبر بكثير من تأثير اليونان على اوربا. ففي كتاب فزاري دغرادو استُند لابن سينا بما يزيد عن ثلاثة آلاف مرة، بينما نُقل فيه عن بقراط مائة مرة فقط(١٥٣).

الأطباء المسلمون في اسبانيا تمكنوا من اكتشاف طريقة علاج مرض الطاعون. ولا يخلو هذا الموضوع من أهمية في ذلك العصر الذي كان يعاني من عصبية قوية. واشتهر ضمن هذا الاطار كل من ابن الخطيب (١٣١٣ ـ ١٣٧٤م)، وابن الخاتمة في القرن الرابع عشر الميلادي(١٥٤).

في غير العلوم الطبية، ألّف المسلمون كتباً عديدة في هذا العصر كشهاب الدين في علم المعادن والأحجار الكريمة، وكمال الدين محمد الدميري في علم الحيوان من خلال كتابه «حياة الحيوان». وثمة موسوعات في الحيوانات والنباتات والأحجار الكريمة أهمها كتاب زكريا بن محمود القزويني (ت ٦٨٢هـ) الذي يدعى «عجائب المخلوقات».

في علم الكيمياء تم تأليف ما يزيد عن ٤٠ كتاباً في هذا العصر من قبل كتّاب ايرانيين وعرب(١٥٥).

ثمة علماء آخرون ايضاً كأبي الفتح عبد الرحمن الخازني ألّف في علم الفيزياء والنجوم على غرار نهج البيروني، كتاب «ميزان الحكمة» في الميكانيكا والهيدروستاتيكا، لاسيما في علم الاوزان والمقادير؛ وكمال الدين الفارسي الذي ألّف رائعةً على كتاب «المناظر» لابن الهيثم، وبلغ بالدراسات الضوئية في العالم الاسلامي ذروة ازدهارها(١٥٦).

تأثير علماء الرياضيات في العالم الاسلامي على حضارة الغرب

للمسلمين بحوث واسعة في الرياضيات لاسيما علم الجبر، ولكن ينبغي ان نعلم انّ اصول هذا العلم كانت موجودة ما قبل الاسلام، وكانت متداولة الى حد ما بين الهنود، واليونانيين، والايرانيين وغيرهم. غير أنّ المسلمين نجحوا في ايصاله الى ذروته من خلال الثورة التي أحدثوها فيه، والاكتشافات الجديدة التي قامت على أيديهم(١٥٧).

يمكن القول أنّ المسلمين علّموا الآخرين علم استخدام الأعداد، بينما لم يكونوا مخترعين لهذه الاعداد. وبذلك أدخلوا الحساب الى حياة الناس. كذلك صححوا عمل علم الجبر والمقابلة. فقد أمر المأمون في مطلع القرن الثالث الهجري محمد بن موسى الخوارزمي ان يؤلف كتاباً في الجبر فاقتبس الاوربيون معلوماتهم الجبرية من هذا الكتاب الذي تُرجم الى اللغة اللاتينية(١٥٨).

وعلى هذا الأساس يمكن القول بأنّ المسلمين حققوا نجاحات وتطورات جديرة بالاهتمام في شتى العلوم الرياضية، بحيث شكلت أعمالهم في عصر الترجمة، أساس الدراسات الاوربية، فقد استطاعوا وضع الحجر الأساس للهندسة التحليلية، وأدخلوا المنحني الى علم المثلثات السطحية والكروية والذي لم يكن له وجود في اليونان، واستخدموا الجيب بدلاً من الوتر، وطبقوا علم الجبر على الهندسة، وحلّوا معادلات الدرجة الرابعة، وقاموا بدراسات عميقة في علم المخروطات.

يكتب «شال» في كتابه «خلاصة تاريخ مبادئ الهندسة»: «هذه النهضة العلمية الأخيرة التي أدت الى التخلص من هذه الطرق الملتوية المعقدة في الجيب والجيب تمام، كانت موجودة منذ خمسمائة عام، وهي متداولة في عصرنا بين العلماء، وقد اكتشفها «رجيف مونتانوس» اولاً، ولم يكن كوبرنيك الذي ظهر بعد مائة عام، على علم بهذه النهضة»(١٥٩).

يكتب «كارادفو» في مقاله ضمن كتاب «التراث الاسلامي»: خلال الفترة التي كان يخوض فيها العالم المسيحي حرباً مع البربرية، كان العرب (المسلمون) لازالوا منهمكين في دراسة العلوم، ويسعون الى حفظ التطلعات الحياتية»(١٦٠).

النشاطات الاسلامية التي بلغت ذروتها على صعيد تطوير العلوم في القرنين الثالث والرابع الهجريين، استمرت حتى القرن التاسع الهجري. فمنذ القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي، كان جميع اولئك المنهمكون بالدراسات العلمية في الغرب، إما أصحاب اهتمام بشعوب الشرق الاسلامي، او على إحتكاك بمسلمي الغرب. والحقيقة هي انّ بحوث المسلمين في شتى العلوم، مهّدت لإحياء الحياة العلمية والأدبية في اوربا والمعروفة بالنهضة الاوربية.

بدأ تاريخ الرياضيات في الاسلام بشكل جاد مع أبي عبد الله محمد بن موسى الخوارزمي. ويُلاحَظ في آثاره إدغام المذهبين الرياضيين اليوناني والهندي. وخلّف هذا الرياضي المسلم عدة آثار أهمها كتاب «المختصر في حساب الجبر والمقابلة»، الذي تُرجم الى اللاتينية مراراً تحت إسم «ليبر الغوريسمي»، اي كتاب الخوارزمي. ثم راح إسم جابر كما ورد في الترجمة اللاتينية ـ اي الغوريسم (algorism)ـ يطلق على الحساب، اي نظام العد القشري، في اللغة الانجليزية. وأُخذ إسم هذا العلم في اللغات الاوربية الاخرى، من إسم جابر ايضاً. وكان كتابه شهيراً جداً عند الاوربيين في القرون الوسطى، وظل حتى القرن السادس عشر الميلادي وعهد فرانسو ويت (١٥٠٤ ـ ١٦٠٣م) أساساً لدراسات الرياضيين الغربيين(١٦١).

المصنَّف المهم الآخر للخوارزمي كتاب يحمل عنوان «حساب الهند»، فُقد اصله، ولكن توجد ترجمته اللاتينية التي تعود الى القرن الرابع عشر الميلادي، ويُعرف هذا الكتاب في المصادر الاسلامية بإسم «كتاب الجمع والتفريق بحساب الهند». وعن طريق هذا الكتاب تعلم الاوربيون الأرقام الهندية. وبرزت أهمية الخوارزمي بعد وضعه للمعادلات ذات المجهولين. وتُرجمت كتبه الى اللاتينية من قبل ادلارد الباثي(١٦٢)، وجيراردو داكريمونا، وأصبحت تحت تصرف الاوربيين(١٦٣).

في نفس هذا القرن ينبغي ان يُشار بعد الخوارزمي الى الكندي (ت ٢٦٠هـ) الذي كان رياضياً بارزاً، ألف الكتب والرسائل في كل حقل من حقول هذا العلم، والتي من أهمها رسالة في الجو والعدسات تُرجمت الى اللاتينية. وكذلك الى تلميذه أحمد السرخسي الذي كان ذا فكر ورأي في الجغرافيا والموسيقى والفلك.

من رياضيي القرن الثالث أيضاً، أبو عبد الله محمد بن عيسى الماهاني الذي كتب شروحاً على هندسة اقليدس وبعض آثار ارخميدس، واستمر في تطوير الجبر، وسعى لحل مسألة أرخميدس عن طريق المعادلة من الدرجة الثالثة، لكنه لم يصل الى الحل، وحلّ المعادلة أبو جعفر الخازن الخراساني عن طريق المخروطات(١٦٤).

من معاصري الخوارزمي، أبو كامل شجاع ابن اسلمة بن محمد بن شجاع الحاسب المصري (ق ٣هـ/٩ م) الذي أكمل جبر الخوارزمي، ووصلت منه المؤلفات التالية: حساب الخطأين، وكمال الجبر وتمامه والزيادة في اصوله.

برع كثيراً في حل المعادلات واستخدامها في حل المسائل الهندسية بحيث لم يصل الى مستواه اي أحد من معاصريه.

ابو الوفاء البوزجاني، رياضي وفلكي مسلم كبير. قام بشرح كتاب «الجبر» للخوارزمي، وحل المعادلات من الدرجة الرابعة $X^4+PX^3=q$ عن طريق التقاطع السهمي والهذلولي.

وشرح كتاب ذيوفانطس في الحساب والجبر، ولكن لم يصل الينا شيء من هذا الشرح(١٦٥).

وتحظى خدماته التي قدمها في حقل المـثلثات بالتقدير. فقد عمل على تكامل هذا الفرع الرياضي واستخراج المعادلة التالية لجمع الأقواس:

$$\text{Sin}\ (a+b) = \frac{\text{sinacosb} + \text{Sinbcosa}}{R}$$

بينما لم يكن للاوربيين علم بهذه المعادلة، ولم يعرفها حتى كوبرنيك(١٦٦).

في العهود التي تلت المأمون العباسي، عمل بعض العلماء على رقي الدراسـات الهندسية ومنهم أبناء شاكر بن موسى الثلاثة وهم: محمد، وأحمد، والحسن، والذين يُعرفون ببني موسى. ويدين الغرب لبعض آثـارهم. أحـد آثـارهم في الهـندسة المستوية والكروية تُرجم الى اللاتينية على يد جيرادو داكريمونا. ولديهم رسالة في جرّ الأثقال موجودة في مكتبة الفاتيكان، وشبيهة الى حد بعيد بكتاب هرون وفيلون في الأرصاد الجوية.

لبديع الزمان الجزري كتاب في نفس الموضوع يدعى «معرفة الحيل الهندسية»، حيث يُعدّ كتاباً مهماً في الميكانيكا(١٦٧).

في مطلع القرن الرابع الهجري ظهر بعض المـترجمـين الذيـن كـانوا ريـاضيين بارعين ايضاً مثل ثابت بن قرّة. فقد ترجم ثابت مخروطات ابـولونيوس، وعـدة رسائل لأرخميدس، ومدخل علم الحساب لنيقوماخس. وكان ثابت بن قرة عالماً رياضياً توصل الى طريقة حل هندسية لبعض المـعادلات مـن الدرجـة الثـالثة، وأفلح بمساعدة بني موسى في تعريب سبعة من كتب ابولونيوس الثمانية، ويتوفر في هذا اليوم تعريف ثلاثة كتب فُقد أصلها. كما أكمل تعريب كتاب اقليدس الذي لم يكمله حنين بن اسحاق. ويُعد كتاب ثابت بن قرة حول الساعة الشـمسية، اول كتاب يؤلَّف في هذا الموضوع. وتتّسم دراساته في النجوم والفلك بأهمية خـاصة

لاسيما في تحديد طول السنة الشمسية وارتفاع الشمس. ولذلك اشتهر كثيراً في اوربا خلال القرون الوسطى(١٦٨).

ابو سهل ويجن بن رستم الكوهي، يُعدّ أحد أبرز علماء الجبر في العالم الاسلامي. ولديه دراسات كاملة في المعادلات من الدرجة الثانية. وقد نجح الحسن ابن الهيثم وابو سهل الكوهي في حل إحدى مسائل الاجسام الكروية التي عجز أرخميدس عن حلها(١٦٩).

الفارابي، أحد الافلاطونيين الجدد الذي كانت لديه معرفة كبيرة في الفلسفة القديمة، كما لم يكن لديه نظير في علم الموسيقى. وتُلاحظ في رسالة له حول الموسيقى آثار ظهور علم اللوغاريتم، لأنّ الموسيقى والرياضيات علمان مترابطان. وكانت الدراسات الرياضية ضرورية في الموسيقى منذ أيام فيثاغورس من أجل تعيين الألحان وفواصلها. وكانت جميع الألحان التي تُعزف على آلة موسيقية ذات سلك، على صلة بقانون اللوغاريتمات.

ابن سينا والغزالي بحثا في الكميات غير المحدودة، وتحدثا عن الجزء الذي لا يتجزأ، اي الذرة. وتحدث البيروني في «تحقيق ما للهند» وفي كتاب «الآثار الباقية عن القرون الخالية»، عن الحساب الهندي، وعجائب لعبة الشطرنج، وبعض المسائل الجغرافية الرياضية. كما بذل مساعيه لتطوير المثلثات(١٧٠).

يكتب «سميث» في كتابه «تاريخ الرياضيات» قائلاً: «كان البيروني من ألمع علماء عصره في الرياضيات. ويدين له الغربيون في معلوماتهم عن الهند، لأنهم استندوا اليه في كثير من العلوم».

بعض تصانيفه في الرياضيات: التفهيم لأوائل صناعة التنجيم، في الهندسة، والحساب، والجبر، والأعداد، وهيئة العالم، وأحكام المكعبات والأضلاع والأوتار بواسطة خواص الخط المنحني، حيث استخدم فيها سلسلة من المسائل الهندسية مع طريقة حلها؛ كتاب الأرقام(١٧١).

ابو بكر محمد بن الحسن الكرجي (ت نحو ٤٢٠هـ)، كان معاصراً للبيروني، بقي له أثران في الرياضيات الاول هو «الفخري» في الجبر، والآخر هو «الكافي» في علم الحساب. طبع فرانتس وبكه ترجمة فرنسية موجزة لهذا الكتاب مع مقدمة جامعة في حل المعادلات السيّالة في العصر الاسلامي، بباريس عام ١٨٥٣م(١٧٢). والأهم من ذلك انّ الأعمال الرائعة لفيبوناتشي، مقتبسة من معظم كتب الرياضيين المسلمين لاسيما كتاب الفخري(١٧٣).

الخيام النيشابوري (ت ٥١٨هـ): عُرف في الغرب عن طريق الترجمة الرائعة لرباعياته بواسطة «فيتزجيرالد». لكنه عُرِف في عصره كفيلسوف وعالم قبل أن يعرف كشاعر. ويحظى بالاهتمام في ايران اليوم من منظار الرياضيات والنجوم ووضع التقويم الجلالي. وكانت لدى الخيام براعة كبيرة في العلوم المتداولة في عصره والفلسفة والنجوم والرياضيات. وأنشد الشعر باللغتين الفارسية والعربية(١٧٤).

كتاب «الجبر والمقابلة» الذي الّفه الخيام يكشف عن انه اختطف رهان السبق من اليونانيين وحقق تطوراً عظيماً على هذا الصعيد، بل وتفوق حتى على الخوارزمي في موضوع درجة المعادلات، وتطرّق الى المعادلات من الدرجة الثالثة، بينما لم يتحدث الخوارزمي سوى عن المعادلات من الدرجة الثانية. وذهب الى أبعد مما ذهب اليه اليونانيون في حل وبحث المسائل، لكنه وقع تحت تأثير ديوفانتوس في حل المعادلات بالأعداد الصحيحة. وقسّم المعادلة من الدرجة الثالثة الى ٢٧ طبقة اولاً، ثم الى أربعة أقسام، ثم قسّم القسم الرابع الى ٣ طبقات، مثل:

$$X^3+d= bx^2+ cx$$

$$X^3+CX= bx^2+d$$

$$X^3+bx^2 = cx+d$$

من هذه المعادلات يتضح جيداً انه تم الاعتماد على الهندسة التحليلية في حلها.

يعتقد الخيام انّ هذه الطبقة لها أقسام مختلفة بعضها غير قابل للحل، ويتم حل معظمها بطريقة الهذلول المزدوج. وهذه الطريقة بحاجة الى معلومات كثيرة حول آثار ابولونيوس وبراعة فائقة في استخدامها(١٧٥).

الخيام سعى في بداية رسالته للإعلان عن عدم اقتباسه لأي شيء من القدماء كاليونانيين والعلماء المسلمين. وقلّما لوحظت ايضاً طريقة حل المعادلات من الدرجة الثالثة في كتاب هندسة ديكارت، ولم يكن حلها عن الطريق الجبري معلوماً حتى عصر النهضة الاوربية، رغم ملاحظة بعض الحلول المبهمة في بعض آثار علماء عصر النهضة(١٧٦).

العالم والناشر الفرنسي المعروف «فوبكيه»، ترجم كتاب «الجبر والمقابلة» للخيام الى الفرنسية ونشره في باريس عام ١٨٥٧م(١٧٧).

آثار الخيام القليلة، بعضها مفقود، وما هو باق ليس سوى رسائل في الوجود، والكون، والفساد، وما بعد الطبيعة، ودراسات في الرياضيات تتعلق بأصل موضوع اقليدس والحساب والجبر، تكشف بمجملها عن مكانته العالمية في الرياضيات(١٧٨).

نصير الدين الطوسي (٥٩٧ ـ ٦٧٢هـ)، فضلاً عن شهرته في علم النجوم، يعد عالماً هندسياً معروفاً ايضاً. دوّن معظم الآثار الرياضية القديمة في ١٦ رسالة وكتاباً، منها كتاب في المثلثات الكروية يُعدّ من كتب الدرجة الاولى لهذا العلم.

القاعدة التي يدعوها بقانون «العدد المتمم» والتي تُصبح عملية من خلال إجراء قضية بطليموس، تخص هذه المسألة وهي أنّ جيب الزوايا يتناسب مع اضلاعها:

$$\frac{\text{Sin A}}{\text{a Sin}} = \frac{\text{Sin B}}{\text{b Sin}} = \frac{\text{Sin c}}{\text{Sin C}}\ \text{Sin}$$

ويضيف الى هذا القانون طريقة الظل باستخدام:

$$\text{Sinb} = \frac{\text{Sin c}}{\text{Sin C}}$$

في هذا الكتاب تم شرح المثلثات المستوية والكروية بطريقة تجلب الانتباه، مشيراً نصير الدين في موضع من هذا الكتاب الى العلماء المسلمين الذين آزروه في اكتشاف الروابط الرياضية(١٧٩).

نصير الدين الطوسي الّف كتباً كثيرة في الرياضيات أهمها: الاصول والفروع؛ كتاب تسطيح الأرض، رسالة في البديهية الخامسة؛ تربيع الدائرة؛ كتاب الجبر والمقابلة؛ كتاب جامع في الحساب، كتاب شكل القطاع، الذي تُرجم الى اللغات اللاتينية، والفرنسية، والانجليزية، ورجع اليه الغربيون لقرون عديدة.

من كتبه الاخرى في الرياضيات؛ تحرير اقليدس؛ الرسالة الشافية في الخطوط المتوازية. وخلّفت آثار نصير الدين تأثيراً كبيراً على العالم الاسلامي، وعلى العالم الغربي في القرون الوسطى والنهضة الاوربية(١٨٠).

غياث الدين جمشيد الكاشاني (ت ٨٤٠هـ)، شخصية اخرى لامعة في العلوم الرياضية والفلك، كما يُعدّ من أعظم علماء علم الحساب في تاريخ الاسلام، لأنه الكاشف الحقيقي للكسر العشري في الحساب ونظرية الأعداد، وقد استطاع استخراج المقدار الصحيح للنسبة الثابتة.

لديه مؤلفات كثيرة في شتى العلوم، لاسيما في الرياضيات مثل: المحيطية، ويكتشف فيه لأول مرة العلاقة بين محيط الدائرة وقطرها؛ الجيب والوتر، وقد صرح المؤلف في كتاب «المفتاح» أنّ هذه القضية كانت قد استعصت على القدماء، وقال صاحب كتاب «المجسطي» انه لم يجد طريقة للحصول عليها؛ مفتاح الحساب، ويُعدّ أهم كتبه(١٨١).

الباحثون وعلماء الرياضيات في الغرب، أثنوا على الكاشاني، وجميعهم متفقون على أنّ المسلمين في أيام الكاشاني، كانوا أكثر تطوراً من الاوربيين في العلوم الرياضية لاسيما على صعيد استخدام النظام العُشري والكسري(١٨٢).

معلومات العالم الخـارجي عن الرياضيات في مرحلة إحياء الحـياة السـياسية الايرانية ـاي العصر الصفوي ـ قليلة جداً. في هذا العصر الذي يُعدّ آخر مراحل النشاطات الموسعة في حقل الرياضيات بايران، كان المعماريون ومهندسو المـباني والمساجد والجسور، من علماء الرياضيات المعروفين. فظهرت في هذا العلم وجوه لامعة أشهرها في القرن العاشر الشيخ بهـاء الديـن العـاملي (٩٥٣ـ ١٠٣٠هـ). تصنيفه المهم في الرياضيات هو كتاب «خـلاصة الحسـاب» الذي يحـتوي عـلى عشرين شرحاً رياضياً، ولا زال يدرَّس في المدارس الدينية.

يُعدّ هذا الكتاب خلاصة للكتاب المطول «بحـر الحساب» الذي الفـه الشـيخ البهائي نفسه، ومن أجمع وأسهل الكتب المصنفة في فنون الحساب. طُبع في الهـند واستنبول، وايران، وتُرجم فـي اوربا الـى الألمانية عام ١٨٤٣م، والى الفـرنسية عام ١٨٦٤ (١٨٣).

علم الفلك الاسلامي وانتقال انجازاته الى اوربا

المسلمون تابعوا نهج بطليموس في الفلك والنجوم، مع الافادة في ذات الوقت من المعلومات الفلكية للايرانيين والهنود، وشيد اوائل الفلكيين المسلمين في القرن الثاني الهجري آثارهم النجومية في بغداد على أساس الزيجة الايرانية والهندية.

أهم الآثار النجومية في مرحلة ما قبل الاسلام هو «الزيج الشاهي» أو «الزيج الشهرياري» الذي أُعدّ في عام ٥٥٥هـ إبان عهد أنوشيروان، وترجمه الى العربية ابو الحسن التميمي. وكان هذا الزيج يحظى في العهد الساساني بنفس الأهمية التي كان يحظى بها السدهانته للهنود، والمجسطي لليونانيين، ويحظى أيضاً بنفس التأثير على تبلور الفلك الاسلامي.

بعد ترجمة هذا الأثر كُتبت عليه ترجمة من قبل أبي معشر، وبذلك يُعدّ الزيج الشاهي أساساً لنشاط الفلكيين المسلمين، لأنّ ابن نوبخت وما شاء الله اليهودي

ساهما في حسابات تأسيس مدينة بغداد (١٤٥هـ) في عهد المنصور العباسي(١٨٤).

ابراهيم بن حبيب الفزاري (ت ١٦١هـ) ترجم زيج السندهند الى العربية للمنصور العباسي وظل هذا الزيج معمولاً به من قبل المسلمين حتى عهد محمود. وكان الفزاري استاذاً في صناعة الاسطرلاب ويُقال بأنه صنع أول اسطرلاب في العالم الاسلامي(١٨٥).

يعقوب بن طارق، عاصر الفزاري، ولعب دوراً مهماً في تعريف الفلك الاسلامي للمسلمين. وبفعل الجهود التي بذلها هذان الفلكيان، دخلت النجوم والرياضيات الهندية الى العلوم الاسلامية. فكانت هذه المصادر والى جانبها الآثار الايرانية، من أكثر المصادر الفلكية اعتباراً في العالم الاسلامي قبل عهد المأمون العباسي الذي انطلقت في عهده حركة الترجمة عن اليونانية.

للفزاري كذلك رسالة في الحلقات النجومية وطريقة استخدامها، كما أعدّ بعض التقاويم. وألف كتباً كثيرة في النجوم منها كتاب القصيدة في علوم النجوم، وكتاب المقياس للزوال، وكتاب العمل بالاسطرلاب(١٨٦).

ماشاء الله اليهودي، من العلماء البارزين في ذلك الزمان، وقد ألف كتباً في النجوم، والاسطرلاب، والأنواء الجوية. وتُرجمت بعض آثاره في القرون الوسطى الى اللاتينية من قبل «يوهانس هيسبالنسيس».

الحجاج بن يوسف بن مطر، ترجم في عهد المأمون الكتب الستة الاولى لإقليدس والمجسطي الى العربية. وأمر المأمون بعض علماء النجوم، بقياس درجات نصف النهار في سهل سنجار (في العراق الحالي)، وحصل هذا الفريق الذي انطلق من تلك النقطة الى جهة الشمال والجنوب على التفاوت في مقدار العرض الجغرافي للنجمة القطبية بمقدار درجة واحدة، ثم قاس المسافة المطوية وسجّل الحد الوسط للنتائج الحاصلة. وبانتخاب الرقم الأكبر بينهما وهو $56\frac{2}{3}$ ميل وعلى دائرة عظيمة يبلغ قطرها ٤٧,٣٢٥كم، اعتبر هذا الرقم كبيراً جداً. وخلال دراسات زيج باب الشماسية ببغداد والذي يُنسب الى سند بن علي ـوكان يهودياً أسلم حديثاًـ

ومقارنته بمشاهدات زيج المأمون، حصل هذا الفريق على الدائرة الوهمية العظيمة للأرض(١٨٧).

بنو موسى بن شاكر الذين كانوا يُعتبرون من علماء النجوم في عصر المأمون، حققوا تقديم الاعتدالين والكواكب السيارة ورتبوها، واستخرجوا عرض مدينة بغداد وقالوا انه يبلغ ٣٠ درجة و ٢٠ دقيقة، باختلاف يبلغ ١٠ ثوان عن المقدار الراهن(١٨٨). وألّف بنو موسى العديد من الكتب مثل: في أولية العلم، وكتاب الحيل، وكتاب الشكل المدور المستطيل، وكتاب حركة الفلك الاولى(١٨٩).

أحمد بن كثير الفرغاني، أحد فلكيي تلك الفترة ايضاً وكان معروفاً جداً في الغرب خلال القرون الوسطى. تُرجم كتابه الفلكي المهم المسمى «جوامع علم النجوم والحركات السماوية»(١٩٠)، من قبل جيراردو داكريمونا ويوهانس هيسبالنسيس الى اليونانية، وحققه رجيومونتانوس في عصر النهضة وأعدّه، ثم طبعه ملا نجستون في نورنبرغ عام ١٥٣٧م(١٩١). وكان هذا الكتاب طبقاً لاعتراف ويل ديورانت، مرجعاً في آسيا الغربية واوربا على مدى ٧ قرون(١٩٢).

محمد بن موسى الخوارزمي (ت ٢٣٢هـ)، كان متبحراً في شتى العلوم، ويشغل منصب رئيس بيت حكمة المأمون، وأعدّ فيه زيجاً يشتمل على آراء الفلكيين الهنود والايرانيين واليونانيين. ترجمه مسلمة بن احمد المجريطي الأندلسي الى العربية. ولم يكن يشتمل على جداول في المثلثات فحسب، وانما يضم مقدمة طويلة في النجوم النظرية أيضاً(١٩٣).

للخوارزمي كتب عديدة في علم النجوم منها: الزيج الأول، والزيج الثاني ويعرفان بـ «السندهند»، وصورة الارض، وعمل الاسطرلاب(١٩٤).

ابو معشر البلخي، منجم معروف آخر، لديه الكثير من المصنفات في علم النجوم. توفي عن مائة عام. ترجم يوهانس هيسبالنسيس وادلارد الباثي اربعة من كتبه الى اللاتينية. أهم تآليفه في النجوم عبارة عن: إثبات علم النجوم؛ الاختيارات على منازل القمر؛ زيج القرانات؛ المدخل الصغير؛ المدخل الكبير.

لديه أيضاً مجموعة من الزيجه استخرج فيها حركات الكواكب السيارة، وتأثير القمر على المد والجزر. وأخذ الاوربيون قوانين المد والجزر في القرون الوسطى من كتابه(١٩٥).

ثابت بن قرة، فضلاً عن اشتهاره بالهندسة، كان منهمكاً في بغداد بالدراسات والارصادات الفلكية. ولديه بحوث كثيرة في تحديد طول السنة الشمسية وارتفاع الشمس، وسجل نتائج اختباراته في كتاب. وكان معروفاً جداً في القرون الوسطى لاسيما بفعل نظرية الحركة المذبذبة للاعتدالين، حيث أضاف ـ من أجل ايضاحها ـ فلكاً جديداً لأفلاك بطليموس الثمانية. وأخذ بهذه النظرية معظم المنجمين الذين أتوا من بعده. وأكمل ترجمة كتاب اصول اقليدس التي بدأها حنين بن اسحاق، وألف الكثير من الرسائل في علم الفلك والهندسة(١٩٦).

محمد بن جابر بن سنان الحرّاني المعروف بالبتّاني، فلكي مسلم آخر كبير تابع بحوث ثابت بن قرة. وعبّر عن رفضه لحركة تذبذب الاعتدالين. وتُعدّ أرصاده من أصح الأرصاد الفلكية الاسلامية. وقد استخرج زيادة مسافة الأوج الشمسي من ايام بطليموس وحتى زمانه، وقال ان المقدار السنوي لتقديم الاعتدالين يبلغ ٢٣ و ٣٣ و٥٢.

له أيضاً دراسات مفصلة في الخسوف والكسوف، وهو ذات الاسلوب الذي استخدمه دونثورن[١] في القرن ١٨ خلال التغير التدريجي للقمر. وأعظم آثاره النجومية هو «الزيج الصابي» الذي تُرجم الى اللاتينية، وظل حتى عصر النهضة الاوربية أحد الكتب الأساسية للنجوم في الغرب، واهتم به العالم الايطالي الشهير «نالينو» أكثر من أي مؤلّف آخر، وطبعه بالعربية واللاتينية عام ١٩٠٣م.

البتاني قام بدراساته خلال الفترة ٢٦٤ ـ ٣٠٦هـ، وكشف في بعض الموارد عن تفوقه على آثار الخوارزمي النجومية. ولديه العديد من المصنفات منها: تعديل

---

(1) Dunthorn.

الكواكب، والزيج.

يُعرف في الغرب بإسم «الباتنيوس». واعتبره «لالاند» ـ وهو فلكي فرنسي شهير في القرن ۱۸ ـ أحد عشرين فلكياً معروفاً في العالم(۱۹۷).

ابو سعيد السجزي (۳٤۰ ـ ٤١٤هـ)، من أهالي سيستان، وفلكي ورياضي شهير في القرن الرابع الهجري، ومعاصر لأبي ريحان البيروني، وعضد الدولة البويهي، وأبي جعفر أحمد بن محمد الصفاري. يتجلى دوره، في اختراع الاسطرلاب الزورقي الذي يقوم على أساس دوران الأرض حول نفسها والفلك مع ما فيه عدا الكواكب السبعة. خلّف الكثير من الكتب في علم الهيئة منها: الاسطرلاب، الجامع الشاهي؛ المدخل في النجوم؛ تحصيل القوانين؛ زيجات الكواكب؛ المغني في أحكام النجوم؛ الدلائل في أحكام النجوم(۱۹۸).

في القرن الرابع الهجري استمرت الأرصاد الفلكية على يد فلكيين مثل ابي سهل ويجن بن الكوهي من طبرستان. عمل الكوهي في رصد الكواكب في المرصد الذي أسسه شرق الدولة في حوالي عام ۳۷۷هـ. وأورد «وبكه» ـ العالم الفرنسي ـ بعض آثاره في مقدمة كتاب «الجبر» للخيام، وترجمها الى الفرنسية وذلك في القرن التاسع عشر(۱۹۹). بعض آثاره الاخرى: البركار التام، طبع في باريس عام ۱۸۷٤م؛ مراكز الدوائر المتماسة على الخطوط بطريق التحليل؛ إخراج الخطين من نقطة على زاوية معلومة بطريق التحليل(۲۰۰).

عبد الرحمن بن عمر الصوفي الرازي (۳۲۹ ـ ۳۷٦هـ)، معلم عضد الدولة البويهي. وقد ألّف كتاب صور الكواكب الذي يتحدث عن ٤٨ صورة من صور فلك البروج والمعروفة بالصور السمائية والكواكب الثابتة. وتوجد لهذا الكتاب ترجمة فارسية. كما لديه رسالة في الاسطرلاب(۲۰۱).

جورج سارتون الذي يُعدّ من أبرز مؤرخي تاريخ العلم الاسلامي، يعتبر كتاب صور الكواكب للصوفي، وزيج الغ بيك، وزيج ابن يونس، ثلاث روائع في الرصد الاسلامي(۲۰۲).

ابو القاسم المجريطي الأندلسي، فلكي مسلم آخر، عاصر البوزجاني، وتعود شهرته لكتابات هرمس الاسكندراني والعلوم الغربية. ولديه تفاسير على الجداول الفلكية لمحمد بن موسى الخوارزمي، وعلى كتاب تسطيح الكرة لبطليموس، وألّف رسالة في الاسطرلاب. وعمل المجريطي وتلميذه الكرماني على ذيوع رسائل اخوان الصفا في الاندلس(٢٠٣).

ينبغي عد القرن الخامس الهجري، ذروة نشاطات العلوم الاسلامية. ففي هذا القرن ظهر فلكيون كبار مثل أبي ريحان البيروني. وقد جعله استخراجه للطول والعرض الجغرافيين، والقياسات الأرضية، والحسابات النجومية الاخرى الخاصة بتعيين محيط الأرض والحركة الموضعية للأرض، بين الوجوه اللامعة في هذا العلم.

ابو سعيد السجزي تحدث عن حركة الأرض قبل ان يتحدث عنها غاليلو (١٥٦٤ ـ ١٦٤٢م). ومن كتبه المعتبرة في علم الفلك والنجوم: الآثار الباقية؛ القانون المسعودي في الهيئة والنجوم؛ التفهيم لأوائل صناعة التنجيم(٢٠٤).

ابن يونس الصفدي المصري، من كبار علماء الرياضيات والنجوم. انتهى من زيجه عام ٣٩٧هـ، ويُعدّ أحد أكمل الجداول الفلكية في العالم الاسلامي، وهذا ما دفع ببعض مؤرخي العلم مثل سارتون لوصفه بأهم فلكي مسلم.

نجح ابن يونس في حل بعض مسائل المثلثات الكروية عن طريق تصوير القائم. ويُعدّ اول من بحث في تواقت تذبذبات البندول، وهو الأمر الذي أدى الى استخدام البندول في صناعة الساعات الميكانيكية(٢٠٥).

ابو اسحاق ابراهيم بن يحيى المعروف بالزرقالي الأندلسي (ت ٤٩٣هـ)، يُعدّ في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري، من اوائل أبرز الفلكيين الأسبان. وكان معروفاً في صناعة الآلات الفلكية في اسبانيا، ومن انجازاته تأليف الزيج الطليطلي بمساعدة بعض العلماء المسلمين واليهود. وحظي هذا الزيج باهتمام النجوميين اللاتينيين والمسلمين في القرون المتأخرة. كما انه بيّن الدليل الصريح لحركة نقطة اوج الشمس بالنسبة للثوابت.

يقول غوستاف لوبون فيه: «انه سجّل التقديم السنوي لنقطتي الاعتدال بمقدار ٥٠ ثانية، وهو ما ينطبق مع البحوث المعاصرة تقريباً. فكان يصنع بنفسه الآلات التي يستخدمها في الهيئة، وكذلك اخترع ساعات حظيت باهتمام مواطنيه في طليطلة كثيراً»(٢٠٦).

وأشار كوبرنيك في أحد كتبه الى الزرقالي والبتاني. وللزرقالي كتاب يدعى «الصحيفة الزيجية»(٢٠٧).

بعد الزرقالي أخذ علم النجوم في الأندلس طابع المخالفة لبطليموس وظهر في القرنين الهجريين السادس والسابع منجمون في اسبانيا كجابر بن الأفلج، وابن باجة، وابن طفيل،والبطروجي، أبدوا آراء جديدة في حركة الكواكب السيارة، والطول الجغرافي وسائر المسائل النجومية، فكان ذلك عاملاً مؤثراً على المنجمين في عصر النهضة الاوربية للتعبير عن مخالفتهم لفلك بطليموس القديم(٢٠٨).

في الشرق ظهر علماء كالخازني، ونصير الدين الطوسي في «زيج السجزي» و «الزيج الايلخاني»، وجّهوا الانتقاد لعلم الفلك البطليموسي وذلك خلال القرنين السادس والسابع الهجريين. وكان نصير الدين (ت ٦٧٣هـ) قد شيّد مرصد مراغة في عهد هولاكو، وأطلق على الزيج الذي تم إعداده بالزيج الايلخاني. وصنعت في مرصد مراغة آلات فلكية ونجومية جيدة جداً بحيث استقطبت اهتمام الفلكيين المسلمين، لاسيما الحلقات النجومية التي تمثل الكرات السماوية. وكانت تلك الآلة تتألف من ٣ حلقات ذات صلة بنصف النهار، ومدار الشمس، ودائرة الانقلاب الشتوي.

أكمل المسلمون الكرة النجومية لبطليموس وأضافوا اليها حلقتين لتعيين الارتفاع. وسعوا لصنع آلات فلكية أكبر للتقليل من حجم الأخطاء. فآلات تعيين مدار الشمس التي يكثر استعمالها، كانت تتألف من ٥ حلقات يبلغ قطر أكبر حلقة فيها نحو ٤ م.

يقال أنّ الفونس ملك قشتاله طلب من المسلمين أن يصنعوا له حلقة نجومية لم

يُصنَع مثلها قبل ذلك. كذلك رجع رجيو مونتانوس الى كتب المسلمين الفلكية لصناعة حلقة مدار الشمس البطليموسية.

من المصنفات المعروفة لنصير الدين الطوسي كتاب «التذكرة النصيرية في الهيئة»، أبدى فيه نظريات خاصة في الأفلاك والكرات السماوية وحركتها، والتي أكملها من بعده تلميذه قطب الدين الشيرازي. في هذه المنظومة ـ وعلى العكس من منظومة بطليموس ـ تقع الأرض في مركز العالم، وهو ما يمكن ان يكون أكثر انسجاماً من فكرة بطليموس مع الطبيعة الكروية للأفلاك.

من أجل ان يشرح الطوسي الحركة الظاهرية للكواكب السيارة، تصور كرتين متداخلتين بحيث تدور إحداهما في داخل الاخرى. وكان يتوخى تطبيق حساب جزئيات وتفاصيل هذا المخطط على الكواكب السيارة الاخرى، إلّا انه لم يفلح في ذلك.

تلميذه قطب الدين الشيرازي تصوّر هو الآخر عين هذا المخطط لعطارد، كما اقترح ابن شاطر ـ المنجم الدمشقي في القرن ٨ هـ ـ مثل هذا المخطط أيضاً لحركة القمر في كتاب «نهاية السؤول في تصحيح الأصول».

والحقيقة هي انّ النظرية التي اقتُرحت بعد قرنين من قبل كوبرنيك للقمر، هي عين نظرية ابن شاطر. ويبدو أنّ كوبرنيك قد وصل الى نظريته هذه بالاعتماد على الترجمات البيزنطية للفلك الاسلامي، لأنّ كل ما بدا جديداً في نظرية كوبرنيك، يمكن العثور عليه في مدرسة نصير الدين الطوسي وتلامذته(٢٠٩).

غياث الدين جمشيد الكاشاني (ت ٨٤٠هـ)، ذهب الى سمرقند تلبية لدعوة الغ بيك، فعمل على تشييد مرصد سمرقند بمساعدة قاضي زاده الرومي (ت ٨٤٠هـ)، وملا علي القوشجي (ت ٨٧٩هـ). ويُعدّ مرصد سمرقند من عجائب زمانه. ونجح الكاشاني خلال الفترة ٨٠٩ ـ ٨١١هـ في رصد الكسوفات التي حدثت. خلّف الكثير من المصنفات بالعربية والفارسية مثل كتاب الزيج الخاقاني وتكميل الايلخاني، الذي صحح فيه الزيج الايلخاني الذي أعدّه نصير الدين الطوسي،

وكذلك كتاب «جام جمشيد» ـاي كأس جمشيد ـ والذي يبدو انه إشارة الى إسمه، ومعارضة لـ «جام جم»(٢١٠).

زيج الغ بيك الذي حظي بالاهتمام في الغرب، نُشر جزء منه في انجلترا من قبل ج. غريوزوت وطُبع في لندن بالفارسية واللاتينية خلال الفترة ١٦٥٠ ـ ١٦٦٥م. وترجم «سديو» مقدمته الى الفرنسية عام ١٨٤٦م.

علماء الفلك في افريقيا، لاسيما في مدن طنجة، وفاس، ومراكش، كانوا يعتبرون أنفسهم بمستوى علماء الأندلس. فأبو الحسن المراكشي الذي كان يعيش في القرن السابع الهجري عيّن بدقة وبشكل لم يسبق له مثيل، العرض والطول لإحدى وأربعين مدينة بين مراكش والقاهرة، ضمن مسافة تمتد لنحو ٩٠٠ فرسخ، مع تسجيل جميع مشاهداته في كتاب «جامع المبادئ والغايات في علم الميقات». وقام سديو بترجمة جزء هذا الكتاب الذي يتحدث عن آلات وأدوات الرصد عند المسلمين(٢١٢).

بعد القرنين السادس والسابع الهجريين، ظهر الكثير من المترجمين في العالم الاسلامي، غير أنّ أي واحد منهم لم يبلغ شهرة الشيخ البهائي (ت ١٠٣٠هـ) الذي لديه مؤلفات كثيرة اهمها في مجال الفلك: تشريح الأفلاك، والصحيفة في الاسطرلاب(٢١٣).

بعد تأسيس المسلمين لمراصد متطورة، وإعدادهم لزيجات منظمة، أخذت تتعالى أسماء الفلكيين المسلمين في سائر أرجاء العالم، وحدث إقبال على علماء الاسلام من البقاع الدانية والنائية. كما كان ملوك الغرب يراجعون علماء مسلمي الأندلس ويبعثون ممثلين عنهم الى بلدان الشرق الاسلامي للاستعانة بعلمائها في حل مشاكلهم العلمية والفلكية(٢١٤).

المسلمون الذين كانوا ينتقدون آراء الفلكيين اليونانيين والهنود والايرانيين، أخذوا يطرحون نظريات جديدة، ويخترعون آلات فلكية مختلفة، ويؤسسون المراصد، ويؤلفون الزيجة.

يقول جوزيف ماكية: استخدم المسلمون أنابيب طويلة لرؤية الكواكب وكانوا يعتقدون تماماً بكروية الأرض، واكتشفوا زاوية الكسوف والخسوف واستخرجوا مقدارها، واكتشفوا كل ما كان اكتشافه ممكناً قبل اختراع التلسكوب. وصنعوا كرات كان قطر كل منها يزيد عن ٨ أذرع. والاسطرلاب العائد للعالم الاسلامي، كان مشتهراً في جميع اوربا. كما صنعوا كرات جميلة جداً وقيّمة بعضها من الذهب والفضة. وكان لديهم عشرة أنواع من أرباع الدوائر ذات قطر مقداره ٣ أذرع. وصنعوا آلة منحنية ذات ٦٠ درجة لقياس تمايل مدار الشمس والخسوف والكسوف، وقسموا قوسها الى ثوانٍ(٢١٥).

يعترف الأسبان انّ العرب هم الذين علّموهم بندول تعيين الوقت الذي يُعدّ أساساً لكثير من اختراعات علم النجوم. فلو لم يترجم العرب الكتب اليونانية الى العربية، لما كان هناك وجود لعلم الفلك والهيئة، لأنّ النسخ الأصلية لتلك الكتب لا وجود لها في هذا اليوم، واستند الاوربيون في حركتهم العلمية على الترجمات العربية لتلك الكتب(٢١٦).

يكتب غوستاف لوبون قائلاً: «العرب ليس قد بلغوا الكمال في هذا العلم فحسب، وانما طوّروه ووسّعوه ايضاً. فكان علماء الهيئة موجودين بكثرة بدءاً بآسيا الوسطى وانتهاء بالمحيط الأطلسي، وكانت توجد في بغداد، والقاهرة، والأندلس، معاهد شهيرة. وحسب تعبير سديو كانت جميع مسائل الهيئة معلومة لعلماء بغداد الرياضيين في نهاية القرن العاشر الميلادي، عدا المسائل التي كان اكتشافها ممكناً بدون تلسكوب»(٢١٧).

ويقول جرجي زيدان في تأييد وجهة النظر هذه انّ الموضوع الأول الذي جاء به التمدن الاسلامي الى العلم هو رفض الاسلام لموهومات التنجيم، اي تأثير اوضاع الكواكب على احوال الناس في الارض من حيث السعد والنحس(٢١٨).

يمكن القول في الحقيقة انّ التطورات الجديدة في علم الهيئة بدأت على أساس الهيئة الاسلامية بواسطة يهودي اسباني اعتنق المسيحية في عام ١١٠٦م وعُرِف

بإسم «بدرو الفونسو». ولم يبق من كتاباته سوى الشيء القليل، لكنه ترك تأثيراً كبيراً على علماء الفلك من بعده، لاسيما فلكيي فرنسا وانجلترا.

دخل في عام ١١١٠م كطبيب الى بلاط هنري الاول في انجلترا ووضع معلوماته بين يدي راهب يدعى والتشر. وانهمك هذا الراهب في البحث والاستقصاء في حقل علم الهيئة على مدى عدة سنوات. وساعد والتشر وكذلك ادلارد الباثي على تأسيس نهج علمي بلغ ذروته في أيام روبرت غروسيتيست[1] (ت ١٢٥٣م) الذي ترأّس جامعة اكسفورد. فهؤلاء كانوا يعتقدون بالرؤية العلمية التي تقودهم نحو مشاهدة النجوم والاختبارات الفلكية. ويعتقد غروسيتيست بالتنظيم الرياضي لعالم المادة. وقبل ان يحل زمانه كانت هناك بعض الآثار المترجمة عن اليونانية بشكل مباشر. غير انّ المحرك الأصلي للتطور العلمي، هو الاحتكاك المباشر بالنهج الاسلامي الحي وترجمة الآثار العربية الى اللغة اللاتينية(٢١٩).

التاريخ، والجغرافيا، والملاحة، والتجارة عند المسلمين وتأثيرها على حضارة الغرب

أ ـ التاريخ

حينما بادر المسلمون الى جمع القرآن الكريم وتفسير الأحاديث وجمعها ظهرت لديهم الحاجة الى اكتساب معلومات عن محل نزول القرآن (مكة والمدينة)، وصدور الأحاديث، وأوضاع ذلك الزمان أيضاً. ولذلك أقبلوا على تدوين سيرة الرسول الاكرم محمد ﷺ. وأقدم كتاب في السيرة النبوية، هو سيرة عبد الملك بن هشام (ت ٢١٣هـ). ونظراً لضرورة اتضاح الوضع الضريبي للبلدان الاسلامية، تم تأليف كتاب لكل بلد من أجل تحديد وضع الضرائب فيه. وبالنتيجة ظهرت كتب

---

(1) Robert Grosseteste.

عديدة تحمل عنوان «الفتوحات»، كفتوحات الشام للواقدي (ت ٢٠٧هـ)، أو فتوح البلدان لأحمد بن يحيى بن جابر البلاذري (ت ٢٧٩هـ)(٢٢٠).

المسلمون كانوا بحاجة الى السند والدليل من أجل التمييز بين الأحاديث الصحيحة والسقيمة، والمعتبرة وغير المعتبرة، من أجل فهم القرآن، والحديث، والنحو، والأدب، والتحقيق في تلك المسائل. ومثل هذا الموضوع كان بحاجة الى الاطلاع على أحوال رواة الأخبار وناقليها. لذلك كان من الضروري وجود الكتب الخاصة بالغزوات والطبقات. وأقدم كتب الطبقات هو كتاب «الصحابة» تأليف الواقدي (ت ٢٣٠هـ)، ثم كتاب «طبقات الشعراء» تاليف ابن قتيبة الدينوري (ت ٢٧٦هـ) الذي طبعه المستشرق الهولندي البروفسور دخويه في ليدن عام ١٩٠٤م. ثم ظهرت بعد ذلك كتب طبقات الرجال، وكتب في تواريخ المدن مثل تاريخ دمشق لابن عساكر (ت ٥٧١هـ) الذي يتألف من ٨٠ جزءاً، وتاريخ بغداد لابن الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣هـ)(٢٢١).

المؤرخون العرب كمؤرخي القرون الوسطى، لم يستخدموا قوة النقد كما ينبغي في دراسة الأحداث التاريخية، عدا ابن خلدون الذي كان يتمتع بروح نقدية عالية جداً.

حتى منتصف القرن الثالث الهجري، كانت الكتب التاريخية للمسلمين وكتب الطبقات والحروب والفتوحات محدودة، لكنّ المسلمين اقبلوا منذ ذلك التاريخ على تدوين التاريخ العام للبلدان والأمم القديمة والجديدة. ويُعدّ تاريخ اليعقوبي أقدم كتب التاريخ العام في العالم الاسلامي ويتألف من جزءين، احدهما في تاريخ اليهود، والهند، واليونان، والرومان، وايران الخ، والآخر في تاريخ الاسلام منذ البداية وحتى عهد المعتمد العباسي الذي بدأت خلافته عام ٢٥٦هـ. طُبع هذا الكتاب في ليدن من قبل «هوتسما» عام ١٨٨٣م، ثم أُعيد طبعه مراراً(٢٢٢).

أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ)، أحد أوائل المؤرخين المسلمين الذي ألّف كتاب «تاريخ الرسل والملوك» الذي ترجمه البلعمي الى الفارسية،

وزوتنبرغ الى الفرنسية، ثم طُبع في باريس بأربعة أجزاء عام ١٨٧٤م.

هذا الكتاب مرتّب على أساس السنة، وسُجِّلت الحوادث فيه حتى عام ٣٠٢هـ. وكتب الفرغاني تكملة عليه حتى عام ٣١٢هـ. وطبعه دخويه في عشرة أجزاء بليدن عام ١٨٨١م.

أبو الحسن علي المسعودي (ت ٣٤٦هـ)، مؤرخ مسلم شهير آخر، صنّف الكثير من الكتب في التاريخ والجغرافيا، أهمها «مروج الذهب ومعادن الجوهر» حول المدن، والبحار، والحيوانات، وغيرها. تُرجم هذا الكتاب الى الفرنسية ونُشر في باريس بواسطة المستشرق الفرنسي «باربيه دومنار» خلال الفترة ١٨٦١ ـ ١٨٧٧م.

للمسعودي كتاب آخر يدعى «أخبار الزمان». ولديه كتاب شهير هو «التنبيه والإشراف» طُبع على يد دخويه في ليدن عام ١٨٩٣م. وتُرجم هذا الكتاب الى الفرنسية من قبل البارون كارادوف، وطُبع في باريس عام ١٨٩٦م(٢٢٣).

يكتب «وايد كاترمير» حول المسعودي قائلاً: «حينما ينظر المرء الى كتبه، ينذهل لدراساته في شتى المسائل وحله للمعضلات العلمية الكثيرة. وكان من نوابغ عصره حقاً، لأنه فضلاً عن إحاطته بجميع كتب العرب، يتضح من بحوثه العميقة انه كان متمكناً من جميع الكتب الشرقية القديمة والجديدة وكذلك كتب تاريخ اليونان والروم»(٢٢٤).

حمزة الاصفهاني، أحد اوائل مؤرخي العصر الاسلامي أيضاً. ألّف تاريخ سني الملوك والأرض والأنبياء في عام ٣٥٠هـ، وكذلك كتاب التنبيه الذي استعرض اللهجات المتداولة في العهد الساساني وأوائل العصر الاسلامي. نقل ياقوت الحموي عن هذا الكتاب في كتابه معجم البلدان(٢٢٥).

استمر وضع كتابة التاريخ عند المسلمين، على هذا المنوال حتى القرن السابع الهجري الى أن انقرضت الدول العربية للعباسيين في بغداد، والفاطميين في مصر،

والأمويين في الأندلس، وظهرت دول تركية وكردية وبربرية، فهبّ بعض المؤرخين المسلمين لكتابة تاريخ الماضي، أشهرها وأكملها تاريخ «الكامل» لابن الأثير (ت ٦٣٠هـ)، وهو ايجاز لتأريخ الطبري. ويتألف من عدة أجزاء وقام تورنبرغ بطبعه في ليدن واوبسالا خلال الفترة ١٨٥٠ ـ ١٨٧٤م(٢٢٦).

بعد ابن الأثير، كتب اسماعيل بن علي عماد الدين ابو الفداء ـ صاحب حماة ـ كتاب «المختصر في أخبار البشر» وهو ايجاز لكامل ابن الأثير. ترجمه ادلر الى اللاتينية، وطبعه في لايبسيك خلال ١٧٨٩ و ١٧٩٤م.

ترجم غاغنير[1] كتاب سيرة الرسول الأكرم ﷺ من تاريخ أبي الفداء، الى اللغة اللاتينية، وطبعها مع النص العربي في اكسفورد عام ١٧٢٣م. وكان استاذاً للغة العربية في جامعة اكسفورد(٢٢٧).

بعد ذلك كله وحينما فقدت الدول العربية ـ الاسلامية قوتها وشوكتها، وأصبح تاريخها عبرةً لمن يعتبر، ظهر ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ) على مسرح التاريخ. وبدلاً من ان ينظم تاريخه على أساس السنين، نظمه على أساس الدول، فأورد الكثير من المعلومات عن تاريخ الأندلس والمغرب والتي لم ينقلها أحد في تاريخه قبل ذلك.

التفوق الذي يمتاز به تاريخ ابن خلدون على غيره، يرجع الى مقدمته بشكل كبير والتي كُتبت على أساس فلسفة التاريخ، ومن الواضح انّ احداً لم ينجز من قبله مثل هذا العمل بما فيهم اليونانيون والرومان، رغم أنَّ البعض يعتقد بأنَّ ابن مسكويه قد فعل ذلك في «تجارب الأمم».

كتاب تاريخ ابن خلدون والذي يقال له «العبر» أيضاً، ترجمه الكثير من العلماء المسلمين والاوربيين ودرسوه وحققوه(٢٢٨). كما ان ذلك الجزء من هذا التاريخ الذي يتحدث عن بلاد البربر والمغرب، نشره دوسلان في جزءين بالجزائر خلال الفترة ١٨٤٧ ـ ١٨٥١م وأطلق عليه إسم كتاب الدول الاسلامية المغربية. وتُرجم

---

(1) Gagnier.

هذا الجزء الى الفرنسية ونُشر في الجزائر خلال ١٨٥٢ و ١٨٥٦م.

ذلك الجزء من الكتاب الذي يدور حول حكومة بني أغلب في افريقيا والفصل الذي يتحدث عن تاريخ جزيرة صقلية حتى سيطرة الأوربيين عليها، تُرجما الى الفرنسية على يد «دفورشيه»، وطُبعت هذه الترجمة في باريس عام ١٨٤١م(٢٢٩). كما ترجم روزنتال هذا الجزء الى الانجليزية في ثلاثة أجزاء وطبعه في لندن(٢٣٠).

بعض المؤرخين استعرضوا تراجم الرجال ضمن ايضاح اوضاع المدن، ككتاب المقريزي الذي يحمل عنوان «كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك» الذي يُعدّ أهم هذه الكتب. وقد ترجمه كاترمير الى الفرنسية وطبعه بباريس في جزءين في ١٨٣٧ و ١٨٤٥م(٢٣١).

في القرن الأول الهجري تمّ تنظيم ترجمة الرجال اعتماداً على الطبقات وبمناسبة حرفتهم وعلمهم. اما بعد تطور العلم الاسلامي انبرى المؤلفون الى تصنيف المؤلفات وتأليف كتب الرجال على اساس حروف الهجاء والتي من اهمها: وفيات الأعيان لابن خلكان (ت ٦١٧هـ)، وتُرجم هذا الكتاب الى الانجليزية بواسطة دوسلان، ثم طبع بلندن في أربعة اجزاء كبيرة خلال ١٨٤٢ـ١٨٧١م؛ فوات الوفيات تأليف صلاح الدين الكتبي (ت ٧٦٤هـ)؛ الوافي في الوفيات تأليف صلاح الدين الصفدي (ت ٧٦٤هـ) في عدة مجلدات، ويوجد في مكتبات اوربا غالباً ولكن لا تلاحظ اجزاؤه في مكان واحد؛ مرآة الزمان تأليف سبط ابن الجوزي (ت ٦٥٤هـ) ويتوزع في أربعين جزءاً(٢٣٢).

حول رجال الاندلس صنفت كتب كثيرة أشهرها كتاب «الصلة» لابن بشكوال (ت ٥٧٨ هـ)، و «المعجم» لابن الأبار. وبعض هذه الكتابات التي رُتّبت وفق حروف المعجم، تتحدث عن فئة او طبقة خاصة مثل «أُسد الغابة في معرفة الصحابة» لابن الأثير، و «تراجم الحكماء» لابن القفطي الذي لم يطبع.

قد تُلاحظ بعض المعلومات التاريخية والتراجم، في الكتب الأدبية كالأغاني لأبي الفرج الاصفهاني، والعقد الفريد لابن عبد ربه، والكشكول، والمستظرف،

والبيان والتبيين للجاحظ البصري.

وقد تُلاحظ في العلوم الطبيعية، معلومات تاريخية في بعض الأحيان كحياة الحيوان للدميري الذي يقدّم معلومات مهمة في التاريخ(٢٣٣).

لابد من التنويه الى الأمر التالي وهو انه لم يسبق المسلمين أحد في كتابة تراجم الرجال وفق حروف المعجم. ففي وفيات الأعيان يلاحظ ما يزيد عن ٢٨٠ ترجمة رجالية، وفي فوات الوفيات ما يزيد عن ٤٥٠ ترجمة رجالية، مرتبة حسب حروف المعجم. وثمة كتب أخرى ايضاً مثل طبقات الأطباء لابن أبي اصيبعة (ت ٦٦٨ هـ)، وتراجم الحكماء لابن القفطي، مرتبة على أساس المدن والقرون.

المسلمون سبقوا جميع الأمم -عدا أُمم العصر الحديث- في التاريخ والكتابة التاريخية. ففي كتاب «كشف الظنون» الذي طُبع في ٧ أجزاء مع الترجمة اللاتينية في لايبسيك من قبل «فلوغل» -المستشرق المعروف- نلاحظ إسم ١٣٠٠ كتاب تاريخي، فُقد الكثير منها وللأسف. وأورد المسعودي في «مروج الذهب» اسماء الكثير من هذه الكتب(٢٣٤).

المؤرخون المسلمون قلما أوردوا ما يسيء الى السلاطين والامراء والوزراء والخلفاء في كتب تأريخهم عدا ابن خلدون، وابن طباطبا مؤلف التاريخ الفخري في الآداب السلطانية والدول الاسلامية، حيث تميزا بروح النقد الى حد ما(٢٣٥).

ب ـ الجغرافيا

قبل ان يترجم المسلمون الآثار الجغرافية لاسيما من اليونانية الى العربية، ألّفوا كتباً في وصف الطرق والمدن، لأنّ المسلمين كانوا مهتمين بالجغرافيا من حيث اهميتها في السياحة والتجارة. غير انّ العوامل الخاصة التي رفعت مستوى اهتمامهم بها هو فريضة الحج. فهذه الفريضة الدينية كانت عاملاً مهماً في الاطلاع على المدن والطرق بدءاً ببلدانهم وانتهاء بمكة المكرمة. واولى الكتب الجغرافية عند العرب،

تتحدث عن منازل ومساكن القبائل البدوية. وأول من ألّف هذا النمط من الكتب هم رواة الأدب كالأصمعي البصري (١٢٣-٢١٦هـ) والسكّري البغدادي (ت ٢٧٥هـ). ثم تحول الاهتمام نحو جغرافيا جزيرة العرب فألّف حسن الهمداني(٢٣٦) (ت ٣٣٤هـ) كتاباً حول الجزيرة العربية، وأبو الأشعث الكندي حول جبال تهامة(٢٣٧).

كذلك نظراً للاختلافات التي نشبت بين المسلمين بعد فتح بلدان الروم، وايران، ومصر وغيرها، حول طريقة فتح هذه البلدان وأسلوب ادارتها، كان مهماً لديهم ان يكون هناك ارتباط بين طريقة الفتح ونظام فرض الضرائب والجزية. لذلك فضلاً عن الامراء، تدخل الفقهاء في هذا الأمر أيضاً، وأصبح العلم بوضع المدن، والمناطق، والطرق، وسائر المعلومات الجغرافية، جزءاً من الواجبات الدينية، وأملى ذلك على المسلمين الحاجة الى تعلم التاريخ والجغرافيا من أجل معرفة المناطق(٢٣٨).

وبذلك تطورت الدراسات الجغرافية عند المسلمين كثيراً خلال القرن الرابع الهجري وبلغت درجة الكمال. فلو ألقينا نظرة على خريطة الأوضاع السياسية في اوربا وأفريقيا وآسيا الغربية خلال القرن الرابع الهجري، لشاهدنا انّ البلدان الاسلامية تؤلف الجزء الأعظم المسكون من العالم، حيث كانت بغداد تؤلف مركزها السياسي، ومكة مركزها العقائدي.

من جانب آخر لو ألقينا نظرة على الأوضاع الجغرافية لاوربا المسيحية في ذلك العصر، لرأينا كيف كانت الشؤون الحياتية لاوربا المسيحية مرتبطة بالامبراطورية الاسلامية، لأنّ جميع المسلمين في الجنوب مسيطرون على البحر المتوسط بأسره، وفي الشرق كانت الامبراطورية البيزنطية مجاورة للمسلمين في أرمينيا. وكان شمال القفقاس ومناطق اوربا الشرقية، بلاداً لأقوام نصف متمدنين كانوا تحت هيمنة المسلمين او المسيحيين. فكان سكان البلاد الواقعة شمال اوربا هم الوحيدون المنهمكون في توسيع رقعة نفوذهم ويخططون لايقاف النفوذ السياسي والاقتصادي

للاسلام خلال القرن السادس الهجري(٢٣٩).

بعد مرور ألف عام كان الأفق الثقافي لاوربا المسيحية قد تحدد بواسطة الاسلام، إلّا انّ اوربا وسّعت ملاحتها البحرية وحققت نجاحات وتطورات في هذا المضمار باستخدام علم وتجربة اولئك الذين كانوا يفرضون هيمنتهم على العالم في يوم ما.

من أجل إدراك هذه الحقيقة والوقوف على تأثير الاسلام على الحضارة الاوربية المعاصرة، يكفي ان نلقي نظرة على المفردات والمصطلحات التي تُستخدم هذا اليوم في أعمال التجارة والملاحة البحرية والتي هي ذات اصل عربي(٢٤٠).

ليس من السهل كثيراً دراسة التأثير التاريخي للمسلمين على جغرافية الغرب وتأثير ذلك على تطور هذا العلم في اوربا، إذ ليس واضحاً كم من تلك المعلومات قائم الى الدراسة النظرية وكم منها مستوحى من التجربة والمشاهدة. ورغم الكتب الكثيرة التي كُتبت باللغة العربية خلال القرن الثالث وحتى القرن الثامن الهجري، ولكن لا يمكن عدها جميعاً صحيحة وخالية من العيوب والنقائص. ومن جانب آخر تُعدّ الكتب، والتجارب ووجهات نظر التجار والبحارة الذين يكثرون السفر، أموراً ذات أهمية كبيرة. ولاشك في استناد كتّاب الكتب الجغرافية الى مثل هؤلاء الأشخاص كثيراً. وهؤلاء هم أنفسهم الذين أقاموا العلاقة بين الاسلام واوربا في القرون الوسطى، وحملوا ثقافة الاسلام وحضارته الى اوربا.

الحركة التكاملية التدريجية لانتقال جغرافيا المسلمين الى اوربا، جزء من المعلومات التي نسطّرها بايجاز أدناه:

في القرن الرابع الهجري ظهرت بين المسلمين دراسات ومصنفات كثيرة في علم الجغرافيا والتي منها التحقيق في أوضاع الأقاليم والتي جميعها وليدة الحركة العلمية للقرن الثالث الهجري.

يُعدّ هشام بن محمد الكلبي، من أوائل الجغرافيين المسلمين، وقد عُرف في مطلع

القرن الثالث الهجري بفضل بحوثه في الجزيرة العربية. وظهر من بعده عدد آخر من الجغرافيين أقدمهم محمد بن موسى الخوارزمي، الرياضي والفلكي الشهير الذي رسم أطلساً جغرافياً للأرض والسماء بايعاز من المأمون العباسي، وألّف كتاب «صورة الأرض» الذي أصلح فيه متن وخرائط كتاب بطليموس(٢٤١).

وثمة جغرافيون آخرون مثل الكندي ـ الفيلسوف المعروف ـ مؤلف «رسالة الربع المسكون»، واليعقوبي مؤلف كتاب «البلدان» الذي ألفه على أساس بحوثه الخاصة. وقد طُبع هذا الكتاب في اوربا عام ١٨٦١م بجهود غونبل، ويحظى بأهمية على صعيد الجغرافيا الطبيعية.

فضلاً عن ذلك تم في هذا القرن تأليف مجموعة من الكتب عرفت بإسم المسالك والممالك، في أعقاب ازدهار التجارة وظهور البريد، وتشييد الطرق والمواصلات. ومن مؤلفي هذا النمط من الكتب: الكندي، وأحمد السرخسي، وابن خرداذبه، ثم في القرن التالي أبو زيد البلخي، والاصطخري، وابن حوقل، وغيرهم. وتُعدّ هذه الآثار من أهم الأعمال التي تحققت في الجغرافيا الاسلامية(٢٤٢).

القرنان الثالث والرابع الهجريان تزامنا مع ظهور الملاحة الاسلامية في المحيط الهندي، واكتشاف الشرق الأقصى ومعرفة بلاد الصين. ففي تلك الفترة بالذات أبحر تاجر وسائح مسلم يدعى سليمان من ميناء سيراف في الخليج الفارسي بايران ـ وهو الميناء الذي كانت ترسو فيه السفن الصينية ـ فعبر المحيط الهندي ووصل الى سواحل الصين. وكتب هذا السائح رحلته في عام ٨٥١م، ثم أكمل احد مواطنيه ويدعى ابا زيد هذه الرحلة بما سمعه من باقي السواح العرب في عام ٨٨٠م. وتُعدّ هذه الرحلة أول كتاب يُنشر في اوربا في مطلع القرن التاسع عشر، عن الصين(٢٤٣).

رحلة أبي زيد السيرافي التي تقدم معلومات دقيقة وصحيحة عن الصين والهند وسيلان وجاوة وعدة نواحي اخرى، تُعدّ وثيقة مهمة حول أعراق هذه البلدان، وأخلاقها، وتقاليدها، وتجارتها، وحكوماتها، وتاريخها الطبيعي. وساعد هذا اللون

من الكتابات على اكتساب معلومات جغرافية مهمة عن تلك البلدان التي لعبت دوراً مهماً في المصنفات الجغرافية(٢٤٤).

في القرن الرابع الهجري، فضلاً عن تأليف كتب المسالك والممالك، أُلِّفت كتب جغرافية مهمة اخرى مثل موسوعة ابن رسته، ورحلة ابن فضلان، اول جغرافي رحالة عبر نهر الفولغا ووصل الى سواحل بحر الخزر (قزوين)، وكتاب «صور الأقاليم» لأبي زيد البلخي الذي يُعدّ أطلساً جغرافياً. ويُعدّ البلخي احد أقدم رسامي الخرائط، وأول خرائطه، خريطة للأرض في شكل دائري مركزها مكة المكرمة(٢٤٥).

على أية حال فالخرائط الاسلامية كخريطة العالم في رسالة ابن حوقل المستنسخة في عام ١٠٨٧م عن النسخة الأصلية والتي كانت متداولة آنذاك، هي أفضل بكثير من الخرائط التي كانت توجد في اوربا.

يبدو في الخرائط الاسلامية للقرن الرابع الهجري بأنّ رسامي تلك الخرائط كانوا يركزون على رسم السواحل والأنهار، ولذلك نلاحظ في معظم خرائط الاصطخري انّ الخط الساحلي للبحر المتوسط رُسم مدوّراً او بيضوياً(٢٤٦).

البيروني، يُعدّ في حقيقة الأمر، المؤسس لعلم المساحة والتسطيح، وهذا يعود لدراساته المسهبة في قياسات سطح الأرض(٢٤٧). انّ وجود رسومات لأرباب الأنواع، وتشخيص الجنة، والنار، وبيت المقدس أو روما في الأعلى ومراكز الخرائط الاوربية قبل القرن السادس عشر الميلادي، يكشف بشكل واضح عن بعدها عن الواقع. في حين كان لدى الجغرافيين المسلمين دقة أعظم في هذا المجال لاسيما خلال القرن العاشر الميلادي. ويمكن ملاحظة هذا التفوق بوضوح حين مقارنة خارطة الادريسي بخارطة هرفورد التي رسمها بعد قرن.

أضف الى ذلك، انّ عمل العلماء الجغرافيين المسلمين كالاصطخري، وابن حوقل، والمسعودي، وغيرهم، قد اكتسب جانباً علمياً وفنياً أكبر من عمل الاوربيين المعاصرين لهم(٢٤٨).

بين الآثار الجغرافية لتلك الفترة والتي تدور في الغالب حول ناحية خاصة، كان كتاب الجغرافيا للحسن الهمداني (ت ٣٣٤هـ)، يتحدث عن شبه الجزيرة العربية. ووصف الهمداني جزيرة العرب كما لو كان عالماً لغوياً. ففضلاً عن ضلوعه بالشعر، وعلم النسب، واللغة، والتاريخ، والجغرافيا، كان عالماً بالهيئة والهندسة ايضاً. ومن آثاره: الاكليل، وديوان شعري، وصفة جزيرة العرب(٢٤٩).

الكتاب الجغرافي الآخر هو كتاب «تحقيق ما للهند» لأبي ريحان البيروني الذي انتقد فيه الهنود لأنهم لم ينظموا علومهم ومزجوها بالخرافات، ولذلك لم يبلغوا ذروة البرهان(٢٥٠).

يقال ان الجاحظ والمسعودي كتبا قبل ذلك شيئاً عن الهند. غير انّ الكتابة النقدية لأبي ريحان، تُعدّ خطوة حديثة في المؤلفات الاسلامية للسيطرة على الكتابة المبعثرة.

أهم كتب البيروني في هذا المجال هو كتاب «تحديد نهايات الأماكن». واستخدم البيروني اسلوباً جديداً في قياس الطول والعرض الجغرافيين وقام ببعض الدراسات لتعيين النقاط المتقاطرة، وكروية الأرض، وحساب ارتفاع بعض المدن وخصوصياتها الجغرافية(٢٥١).

من الجغرافيين الآخرين هو أبو القاسم عبيد الله بن أحمد بن خرداذبه، وهو ايراني مجوسي ألف كتاب «المسالك والممالك» في حوالي عام ٢٣٢هـ، مستنداً في ذلك كما يقول الى كتابات بطليموس في ايضاح حدود الأقاليم والطرق. واختصر المسعودي كتاب ابن خرداذبه ووصفه بأنه قليل الفائدة. تُرجم هذا الكتاب الى الفرنسية من قبل «باربيه دومينار» وطُبع في باريس عام ١٨٦٥م(٢٥٢).

قدامة بن جعفر الكاتب البغدادي (ت ٣١٠هـ)، كان ذا منصب كبير في الدولة العباسية، وصف في كتابه الصغير الذي يحمل إسم «الخراج»، البلدان الاسلامية والمناطق المجاورة لها. طُبع هذا الكتاب في ليدن عام ١٩٠٤م(٢٥٣).

المقدسي يكتب في ابن الفقيه في اواخر القرن الثالث الهجري انه لم يذكر سوى المدن الكبيرة، وأورد في كتاباته اشياء ليست بمستوى الكتاب العلمي. وأنه خلّف العديد من الآثار أهمها كتاب البلدان الذي تحدث فيه عن الأرض، والبحر، والصين، والهند، وبلاد العرب، ومصر، والشام، والبربر، وفلسطين، وبين النهرين، وبلاد الروم. ويرى ابن النديم انه اخذ معلوماته من الآخرين لاسيما من كتاب «المسالك في معرفة المهالك» لأبي عبد الله أحمد بن محمد الجيهاني، وزير المنصور بن نوح الساماني. وقد فُقد هذا الكتاب وحل محله كتاب «البلدان» لابن الفقيه(٢٥٤).

يُعدّ أبو الحسن المسعودي، أعظم جغرافي ومؤرخ طبيعي خلال القرن الرابع الهجري. وتحظى آثاره بأهمية خاصة واعتبار كبير. ورغم فقدان الكثير من تآليفه لاسيما التاريخ العام المؤلَّف من ٣٠ جزءاً، إلّا انّ كتابه «مروج الذهب ومعادن الجوهر» وصل الى أيدينا وفيه دراسات وأوصاف وتوضيحات قيمة وعلمية حول البلدان والأمم. ويُعدّ هذا الكتاب، تاريخياً وجغرافياً. تُرجم الى الفرنسية من قبل باربيه دومينار في ١٨٦١ و ١٨٧٨م، وطُبع في ٩ أجزاء(٢٥٥).

من علماء هذا العصر أيضاً، ابو اسحاق ابراهيم بن محمد الفارسي الاصطخري. لديه أثران مهمان في علم الجغرافيا: الاول هو كتاب «المسالك والمهالك» الذي يعد أكثر اعتباراً من «صور الاقاليم» لأبي زيد. تُرجم عام ١٨٧٠ من قبل دخويه وطُبع في ليدن عام ١٨٧٠م(٢٥٦). والثاني هو «الأقاليم» الذي يحتوي على حدود وصور لشتى المهالك والاقاليم مع الخرائط. طبعه هنري مولر بالألمانية عام ١٨٣٩(٢٥٧).

في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري ظهر علماء آخرون في علم الجغرافيا، فألفوا العديد من الكتب المعتبرة والتي تُعدّ من أفضل الكتب الاسلامية. ومن هؤلاء ابو القاسم محمد بن حوقل البغدادي الذي جاب ايران في عهد المنصور بن نوح الساماني (٣٥٠ ـ٣٦٦هـ) وأورد في كتابه معلومات دقيقة بشأن جغرافية جميع البلدان الاسلامية من الشرق وحتى الغرب، مع خرائط لأهم ولايات

ونواحي المعمورة.

والمعروف هو انّ الاصطخري الذي التق به في السند، سأله ان يصحح بعض خرائط كتابه. إسم كتاب ابن حوقل هو «المسالك والممالك» او «صورة الأرض»، وقد طُبع في لندن بالانجليزية عام ١٨٠٠م. وتُرجم جزؤه الأفريقي الى الفرنسية عام ١٨٤٢م(٢٥٨). ويقول الاصطخري انّ كل ما كتبه كان قد رآه، عدا الصحراء الغربية الكبرى التي لم يرها تماماً(٢٥٩). ورسم في كتابه خارطة بيضوية للعالم وطبّقها على الأوضاع الفلكية(٢٦٠).

المقدسي المعروف بالبشاري، جغرافي آخر في عهد السامانيين. جاب معظم البلاد الاسلامية، وسافر من الشرق الى الغرب، اي من السند والهند حتى بلاد الأندلس. وكان دقيقاً جداً في تأليف كتابه الجغرافي «أحسن التقاسيم في معرفة الاقاليم»، شارحاً فيه آداب وعادات وتقاليد ومذاهب ولغات شتى الأمم الاسلامية، ولم يذكر فيه أية أمة من الأمم الكافرة لأنه لا يرى في ذكرها اية فائدة. طُبع كتابه مرتين في ليدن بواسطة دخويه في ١٨٧٧ و ١٩٠٦م. وترجم «اوزيلي» جزءه الخاص بالشرق الى الانجليزية وطبعه في ليدن عام ١٨٠٠م. ترجمه «دوسلان» الى الفرنسية وطبعه في باريس عام ١٨٤٢م(٢٦١).

ورغم المعلومات الجغرافية التي أُضيفت في القرن الخامس الهجري، غير انّ هذا القرن لم يتّسم بالأهمية التي اتسمت بها القرون الماضية. ومن أشهر كتّاب هذا القرن مسلم أسباني يدعى البكري، الذي ألف في الأندلس «المسالك والممالك» و «معجم ما استعجم». ولم يطبع من كتبه الكبيرة سوى ذلك الجزء الذي يتحدث عن أفريقيا(٢٦٢).

رحلات وتواريخ هذا العصر تقدم لنا معلومات أكبر عن سواحل وموانئ العالم آنذاك. وقد ألف الفيلسوف الاسماعيلي والشاعر الايراني ناصر خسرو رحلته خلال تلك الفترة ايضاً. وفيها معلومات جغرافية كثيرة. انطلق من خراسان الى الشرق الأوسط ووصل الى مصر ومكة(٢٦٣).

في القرن السادس الهجري ظهر بحارّة مسلمون مثل سهل بن أبان وعدة مؤلفين جغرافيين محليين لاسيما من غرب العالم الاسلامي، اي الأندلس، كالزهري، والغرناطي، والمازني، الذين سافروا الى الشرق الأدنى والبلقان وايران. وللمازني كتاب شهير يعرف بـ«المغرب من بعض عجائب المغرب».

ابن جبير، رحالة اندلسي مسلم، ألّف «رحلة ابن جبير» التي فيها معلومات جغرافية كثيرة(٢٦٤).

أشهر جغرافيي هذا القرن، بل أبرز الوجوه في علم الجغرافيا خلال القرون الوسطى هو **أبو عبد الله الإدريسي** الذي وُلد في سبته(٢٦٥) عام ٤٩٤هـ. وقد استقطب اهتمام اوربا المسيحية، واشتهر في بلاط الملك النورماني في مدينة بالرمو بصقلية التي كانت أهم نقاط الاحتكاك الثقافي والعلمي بين العالمين المسيحي والمسلم. وهذا يتضح من خلال إناطة روجار الثاني (١١٠١ ـ ١١٥٤م) مهمة تأليف كتاب جغرافي في العالم المكتشف، بأحد العلماء المسلمين. أي انّ هذا يكشف عن تفوّق علم العالم الاسلامي في ذلك العصر(٢٦٦).

انّ بلاط الملوك النورمانيين في صقلية قد اكتسب حالة شبه شرقية بفعل تأثير علم المسلمين وثقافتهم. ويقول الادريسي في مقدمة كتابه ان الملك روجار كالمأمون العباسي، بعث الكثيرين لأطراف الولايات وأكنافها من أجل رسم خارطة صحيحة وكبرى للعالم. وفي كتاب الادريسي خرائط عديدة، فكان الكتاب في الواقع شرحاً لهذه الخرائط. وتوجد في أشهر نسخ هذا الكتاب سبعون خارطة تمثل كل منها $\frac{١}{١٠}$ المناطق السبع التي يعتبرها الفلكيون والجغرافيون المسلمون المناطق المسكونة في العالم(٢٦٧).

ألف الادريسي كتابه ـ الذي يصف الكرة الأرضية في القرون الوسطى ـ بإسم الملك روجار، وأطلق عليه إسم «الكتاب الروجاري» او «نزهة المشتاق في اختراق الآفاق». وأول ترجمة لهذا الكتاب نُشرت في روما عام ١٦١٩م. كما ترجمه «جوبز» الى الفرنسية عام ١٨٤٠م وطبعه في باريس بجزءين(٢٦٨).

فضلاً عما سبق، صنع الادريسي اول كرة جغرافية من الفضة، تمثل الخارطة الكاملة للعالم في ذلك العصر. كما ألف الادريسي موسوعة جغرافية كبرى إسمها «روض الأنس ونزهة النفس» لم يصل الى ايدينا متنها الكامل(٢٩٦). ويُقال ان أول اثر جغرافي اسلامي شوهد في اوربا عام ١٥٩٢م، كان عبارة عن خلاصة لمؤلَّف الادريسي(٢٧٠).

في القرن السابع الهجري صنفت آثار عديدة ابرزها القاموس الجغرافي الذي ألّفه ياقوت الحموي بإسم «معجم البلدان». وكان ياقوت كثير السفر في العالم الاسلامي، ونظم كتابه على اساس مشاهداته، ومنقولات الآخرين، طبقاً لحروف المعجم. ويحظى كذلك بأهمية من حيث كتابة التراجم.

طُبع معجم البلدان خلال ١٨٦٦ ـ ١٨٧٠م من قبل «وستنفلد» في لايبسيك في ٦ أجزاء، أربعة تمثل اصل الكتاب، في حين كان الجزءان الآخران عبارة عن فهارس وحواش. والجزء الخاص بالمدن الايرانية من هذا الكتاب، ترجمه باربيه دومينار الى الفرنسية وطبعه في باريس عام ١٨٦١م(٢٧١).

من الآثار الجغرافية في هذا القرن، كتاب «بسط الأرض في طولها والعرض» لابن سعيد الغرناطي، و «تقويم البلدان» لأبي الفداء المعروف في الغرب.

كتاب تقويم البلدان ترجمه «غويا» الى الفرنسية وطُبع في باريس خلال ١٨٤٨ و ١٨٨٣م في ثلاثة أجزاء. كما ترجم «غانيّه» جزءه الخاص بالجزيرة العربية وطبعه في اكسفورد عام ١٧٤٠م. وترجم «سولوا» جزءه الخاص بالمغرب وطبعه في الجزائر عام ١٨٣٩م.

أبرز الآثار الجغرافية للقرن الثامن الهجري، ترتبط بعلم الهيئة مثل كتاب شمس الدين الدمشقي الذي يحمل عنوان «نخبة الدهر في عجائب البر والبحر» الذي يقدم معلومات جغرافية كثيرة، فضلاً عن الهيئة والتاريخ الطبيعي(٢٧٢).

ظهر في هذا القرن رحّالة بارزون كابن بطوطة المراكشي الذي قدم معلومات

جغرافية كثيرة في كتابه الذي تحدث فيه عن رحلته الى جميع البلدان الاسلامية وجزيرة سيلان، ومالديف، وأفريقيا. كما سافر نحو الشمال الى حد ما وشاهد بعينه قصر الليل القطبي(٢٧٣).

اخذ يضعف الاهتمام بالجغرافيا تدريجياً بعد القرن الثامن الهجري ومزقت الحملات المغولية اتحاد المسلمين وانسجامهم الثقافي والمعنوي، في وقت حقق فيه الدين الاسلامي نجاحات جديدة في آسيا الصغرى وآسيا الوسطى، ونفذ المسلمون الى قلب القارة الأفريقية بواسطة التجارة والدعوة الدينية. وتزامن مع ذلك كله، تزايد عملية الاكتشافات والاختراعات عند البلدان المسيحية لاسيما ايطاليا.

ورغم ذلك لا ينبغي تجاهل ظهور بعض الكتب في شرق العالم الاسلامي وايران مثل كتاب الهيئة لحافظ أبرو وعبد الرزاق السمرقندي خلال القرن التاسع الهجري.

كتاب توصيف أفريقيا للحسن بن محمد الوزان الزيات في القرن العاشر الهجري، من بين هذه الكتب ايضاً. وقد وُلد الزيات في غرناطة، وكان يعيش في فاس بالمغرب.

بالرغم من افول نجم الدراسات الجغرافية خلال هذه المرحلة، ظهر بعض الجغرافيين الهنود من أصل ايراني في بلاط ملوك الهند المغول، وخلّفوا آثاراً قيمة مثل «النهج الأكبري» للعلامي الذي قدّمه لأكبر شاه، و «الأقاليم السبعة» لأمين أحمد الرازي.

بعض المؤلفات الجغرافية للأتراك في هذه الفترة كانت عبارة عن: مناظر العوالم لمحمد العاشق، ودائرة المعارف الجغرافية لحاجي خليفة التي تُعدّ الخطوة الاولى في المقارنة بين الجغرافيا الاوربية والجغرافيا الاسلامية، والتي تُلاحظ فيها نقاط جديدة في علم المحيطات.

في عصر الاتراك العثمانيين الذي تحولت فيه الامبراطورية الاسلامية الى قوة

دولية، أُلّفت كتب في علم الملاحة البحرية، ككتاب «الفوائد في اصول علم البحر والقواعد» لابن ماجد، ورسائل في المحيط الهندي، وجزر ملايو تأليف سليمان المهري، وكتاب المحيط، حول بحر عمان تاليف الربان العثماني سيدي علي، وكذلك الدراسات البحرية للربان العثماني بيري رئيس الذي استند الى خارطة كريستوف كولومبس.

وهكذا نلاحظ انّ النهضة العلمية الاوربية قد دخلت الى العالم الاسلامي حينما بدأ المذهب الجغرافي الاسلامي بالانحطاط بعد عصر من الازدهار والرقي(٢٧٤).

سبق ان قلنا بأنّ الآثار الجغرافية للفلكيين المسلمين كانت ذات تأثير كبير ومباشر على علوم القرون الوسطى الاوربية أكثر من سائر الكتب الجغرافية الاخرى. وتُرجم بعضها الى اللغات الاوربية مثل زيج البتاني الذي أُلّف عام ٩٠٠م وتُرجم عام ١١٥٠م.

تُعدّ مدينة طليطلة الموضع الاول الذي تعلم فيه الأساتذة المسيحيون الثقافة الاسلامية. وتُعدّ كروية الأرض، المعلومة الأولى التي تعلموها من المسلمين، والتي لولاها لما كان بامكانهم اكتشاف قارة امريكا.

الفلكيون المسلمون درسوا الجغرافيا وحققوا فيها من اجل تعيين الطول والعرض الجغرافيين غالباً، ورسموا الربع المسكون حسب تقسيمات بطليموس السبعة. وتلاحظ مثل هذه التقسيمات في الخرائط البحرية البرتغالية خلال ١٥٠١ـ١٥٠٤م، وفي خرائط برنارد سيلواني في ١٥١١م وآريانوس في ١٥٠٤م. وكانت هذه التقسيمات تلاحظ في بعض الخرائط الجغرافية الاوربية حتى نهاية القرن الثامن عشر(٢٧٥).

منذ القرن الثاني عشر الميلادي، أخذت الجداول النجومية الاسلامية تنتشر بين الاوربيين باللغة اللاتينية. ومن النظريات الجغرافية الاسلامية التي أثّرت على اوربا وأخذ بها العلماء المسيحيون، نظرية مركزية نصف الأرض المسكون والذي كان يدعى بـ «قلة العالم» او «قبة الأرض». واستقطبت هذه النظرية الكثير من

الانصار في اوربا ومنهم ادلارد الباثي من انجلترا والذي يُعدّ اول من جعل هذا الاصطلاح متداولاً في اوربا ثم جيراردو داكريمونا، ثم في القرن الثالث عشر الميلادي روجر باكون، وألبرتوس ماغنوس.

تلاحظ فرضية «قبة الأرض» في كتاب الكاردينال بيتر الذي نُشر عام ١٤١٠م ايضاً. ومن خلال هذا الكتاب ادرك كولومبس وجود مركز آخر في النصف الغربي للأرض وفي مقابل قبة الأرض وهو أكثر ارتفاعاً من الجانب الشرقي. وبذلك يمكن القول بأنّ فرضية الجغرافيا الاسلامية لعبت دوراً مهماً في اكتشاف قارة أمريكا. بل وقع حتى «دانته» تحت تأثير الكتب والآثار الاسلامية، فكان كتاب جنته المفقودة يقوم على اساس فرضية قبة الارض وانسجاماً مع عقيدة النصارى القديمة التي تقول بوقوع الجنة في بعض نقاط الشرق(٢٧٦).

ج ـ الملاحة والتجارة

في القرن الثالث الهجري اكتسبت الملاحة والإبحار عند المسلمين أهمية كبيرة جداً. فحينما كانت الملاحة في المحيط الهندي ذات أهمية من حيث التجارة مع سواحل بلدان آسيا غير الاسلامية، وكانت خطوط الملاحة البحرية التجارية في اجزاء من البحر المتوسط بيد المسلمين فقط، وكانت العلاقة مع البلدان المسيحية ذات أهمية عسكرية فقط.

ولكن نظراً للظروف الجغرافية ووجود منطقة السويس البرية التي تحول دون ارتباط البحر المتوسط بالمحيط الهندي، كان المسافرون والتجار القادمون من البحر المتوسط مجبرين على قطع شوط في الصحراء قبل الوصول الى البحر الأحمر (القلزم) والركوب في سفينة اخرى. وتحدثت الكتب والرحلات العديدة للمسلمين عن كيفية صناعة السفن وأنواعها وأحجامها والتفاوت فيما بين سفن البحر المتوسط والمحيط الهندي والسفن المصنوعة في الصين(٢٧٧).

يُعدّ المحيط الهندي ميداناً كبيراً للملاحة القديمة وتقع موانؤه ومحطاته المعروفة، على سواحل الخليج الفارسي. وكانت سواحل بحر عمان ذات أهمية في العصور التي سبقت الاسلام على صعيد الملاحة والتجارة. ثم أصبحت هذه الموانئ والمحطات ذات اهمية أكبر حين ظهور الاسلام وتحول بغداد الى عاصمة للعالم الاسلامي.

في اواسط القرن الرابع الهجري وصلت سفن المسلمين الى مدينة كانتون في الصين وسكن عدد كبير من المسلمين فيها، وبدأت عملية التجارة بين العالم الاسلامي والصين. ووصل بعض المسلمين الى كوريا واليابان، غير ان نشاطاتهم التجارية قد تعثرت في عام ٨٧٨م بفعل بعض الأحداث. وبعد خراب ميناء كانتون انتقل مركز تجارة المسلمين في الشرق الأقصى الى مدينة «كلا» الواقعة على السواحل الغربية لمالاكا. وكانت «كلا» خاضعة آنذاك لحكم حكام الزيج أو سومطرة حالياً(٢٧٨).

تاريخ مراكز التجارة الاسلامية في الشرق الأقصى حافل بشتى الأحداث والوقائع. ومنها كما جاء في أخبار القرن الثامن الهجري انّ اسماء ربابنة السفن الأجانب كانت تسجل في دائرة التجارة البحرية بمدينة كانتون، وكان لهذه الدائرة الحق في تفتيش السفن وفرض الرسوم على الصادرات والشحن.

وفي عام ٧٥٨م كان عدد المهاجرين والأجانب الذين هاجروا من الغرب الى كانتون كبيراً جداً. وفي اوائل القرن التاسع الميلادي كان على رأس المهاجرين المسلمين القاطنين في كانتون، مسلم معيّن من قبل الامبراطور الصيني كان يمارس القضاء في الامور الشرعية ويصلي الجمعة والعيد، ويدعو للحكومة الاسلامية(٢٧٩).

وحتى منتصف القرن الثالث الهجري، مثلما كانت السفن الاسلامية تبحر الى الصين، كانت السفن الصينية تبحر الى عمان، والابله، والبصرة. ومثلما يُفهم من آثار ابن رسته، وسليمان، وابن زيد، كانت سفن المسلمين تتردد على موانئ سيلان

والسواحل الغربية للهند. وكان يسكن عدد من المسلمين بشكل جماعي بالقرب من مدينة بومبي.

وكان ميناء «كلا» في سومطرة ومالاكا، آخر حدّ شرقي كانت ترسو فيه سفن المسلمين، وهو ما يمكن ان ينطبق على سنغافورة الحالية. ويكتب المسعودي في عام ٣٣٢هـ أنّ «كلا» تقع في منتصف طريق الهند، وتنتهي اليها سفن المسلمين سواء كانت سيرافية او عمانية(٢٨٠).

بالرغم من أنّ اختراع البوصلة، كان على يد الصينيين، ولكن ليس من الواضح هل كانت تُستخدم في السفن ام لا، لأنها لم تكن تبتعد عن الساحل ولم يكن لدى الصينيين جرأة كبيرة في أمر الملاحة. غير أنّ وضع المسلمين والعرب كان غير ذلك.

فحنيما كان الاوربيون يجهلون بلاد الصين ولا يعرفون عنها شيئاً، كانت للعرب علاقات تجارية معها. ولاشك في انهم قد استخدموا البوصلة في الملاحة. ومن المقطوع به انّ الاوربيين قد تعلموا هذا الاختراع من المسلمين. فالاوربيون لم يكونوا في القرن الثالث عشر الميلادي قد استخدموا البوصلة بعد، بينما تحدث عنها الجغرافي والمؤرخ الاسلامي الكبير ـ الادريسي ـ في منتصف القرن الثاني عشر الميلادي، واعتبر استخدامها امراً متداولاً بين المسلمين وتحدث عن انتقالها لاوربا على يد المسلمين(٢٨١).

مثلما نعلم انّ اكتشافات المسلمين في القرون الوسطى آلت الى اكتشاف الجزء الجنوبي من قارة آسيا، فكان تجار جنوب غربي آسيا ووسطها على معرفة كبيرة بجزر جنوب شرقي آسيا وكانت لديهم معها علاقات تجارية، في حين لم يكن يعرف الاوربيون هذه النواحي. وهذا امر تؤيده رحلة سليمان السيرافي الى الصين عن طريق المحيط الهندي في القرن الثاني الهجري(٢٨٢).

قبل ان يصل فاسكودي غاما الى الشرق عبر الطرق البحرية، كان المسلمون يعرفون هذه البلدان. وقد استطاع بمساعدة بحار مسلم يدعى أحمد بن ماجد ان

يصل الى آسيا عن طريق رأس الرجاء الصالح. والحقيقة هي انّ الطريق البحري الى الهند والصين قد اكتُشف من قبل سليمان السيرافي قبل ماركوبولو بخمسة قرون(٢٨٣).

ابن وهب القرشي قام برحلة برية من البصرة الى كانتون ثم الى عاصمة الصين، وتحدث عن هذه الرحلة وقدم بعض المعلومات التي تعد معلومات من الدرجة الاولى عن بلدان الشرق بعيدة عن الخيال والمبالغة والتصوير القصصي(٢٨٤).

الملاحة بين الخليج الفارسي والعراق في ظل إشراف بغداد، عاصمة الامبراطورية الاسلامية، ربطت هذه النواحي بالمحيط الهندي والشرق الأقصى، وادت الى ظهور نوع من التجارة العالمية، اذ كان تجار بغداد يستوردون الحرير من الصين، والتوابل والعطور من الهند، وأخشاب الغابات، واللوز، والقصدير من «كلا»، ثم يبيعون هذه البضائع في البلدان الاوربية. كما كانوا يشترون العاج من الحبشة ويبيعونه في سواحل عدن والأسواق الاخرى(٢٨٥).

القصص التي نقلتها ألسن البحارة والملاحين، ذات شهرة كبيرة في الأدب العربي، لاسيما قصص السندباد البحري، وألف ليلة وليلة وهذه القصص البحرية معظمها يتصل بالصين والهند، ولكنها قد تشمل سواحل أفريقيا الشرقية لاسيما زنجبار في بعض الأحيان.

يوجد ضمن هذا الاطار كتاب يدعى «عجائب الهند، برّه وبحره وجزائره» ألّفه الربان بزرك بن شهريار الرامهرمزي في ٣٤٢هـ. وهذا الكتاب عبارة عن مجموعة من التقارير البحرية عن أوضاع الملاحة في القرن الرابع الهجري في الخليج الفارسي وبحر عمان والمحيط الهندي، وكيفية تردد السفن على موانئ هذه المناطق(٢٨٦).

الأساطير المنبعثة من الخليج الفارسي، عرّفت الخليج الفارسي الى الأمم التي أخذت تتردد في هذه المياه فيما بعد، كالبرتغاليين، والعثمانيين، والانجليز، والهولنديين.

سبق ان تحدثنا عن قصة فاسكودي غاما وطريقة وصوله الى رأس الرجاء الصالح والساحل الشرقي لأفريقيا في عام ١٤٩٨م، وتعرفه على بحار عربي يدعى أحمد بن ماجد. وتؤكد الآثار والمصادر البرتغالية والعربية على صحة هذا الموضوع، بل وتوجد قصة تقول بأنّ البرتغاليين قد أسكروا أحمد بن ماجد كي ينتزعوا منه بهذه الطريقة الخرائط والآلات البحرية والبوصلة. وهذه القصة تؤكد على أنّ المسلمين كانوا يخشون سيطرة البرتغاليين على مياه المحيط الهندي، والبحر الأحمر، والخليج الفارسي، وبحر الصين الجنوبي وجزره.

ويعتقد «برتون» أنّ البوصلة من صنع احمد بن ماجد، وأنه ألف آثاراً في المحيط الهندي والبحار المحيطة به والأرخبيل الهندي الشرقي.

احمد بن ماجد يقول في أحد آثاره انّ داود بادشاه هو المخترع للبوصلة، ولكن الامر المتفق عليه هو أنها من اختراع الصينيين وكانوا يستخدمونها في القرن الثاني الهجري، ثم نقلوها الى الغرب.

الأثر الأول الذي تحدث عن استخدام البحارة المسلمين للبوصلة هو كتاب أُلِّف عام ١٢٨٢م، وهو تاريخ يقترن مع استخدامها في فرنسا وايطاليا. وهناك تصور عام وهو أنّ المسلمين كانوا يبحرون في بادئ الأمر على امتداد السواحل. لذلك يمكن القول: إذا كان المسلمون على معرفة باستخدام البوصلة قبل المسيحيين الاوربيين، فلم تكن معرفتهم هذه قبل عام ١٢٠٠م. ثم تعرف البحارة المسيحيون على استخدامها بعد المسلمين. كما انّ وجود المفردات العربية في المعاجم البحرية الحديثة يحكي عن مرحلة السيادة البحرية للمسلمين(٢٨٧).

تجارة المسلمين باتجاه الشمال واوربا لا تقتصر على كتابات الكتّاب والجغرافيين المسلمين، وانما يمكن الوقوف عليها أيضاً عن طريق المسكوكات الاسلامية الكثيرة في العديد من البلدان كروسيا، وفنلندا، والسويد، والنروج، وحتى في الأرخبيل الانجليزي وايسلندا. وعثر على كمية كبيرة من هذه المسكوكات في ناحية قازان في حوض نهر الفولغا، وهي تعود الى القرن الاول وحتى القرن الخامس الهجري.

والبعض يستبعد زحف المسلمين الى هذا الحد في جهة الشمال، ويرى انّ النقطة الاخيرة لزحفهم هي اواسط نهر الفولغا. وكان الدين الاسلامي قد نفذ في اوائل الأمر الى هذه المناطق(٢٨٨).

نظراً لإقامة الادريسي في بلاط ملك مسيحي وتوفر الفرصة لزيارة البلدان المسيحية كايطاليا، والمانيا، وفرنسا، وشبه الجزيرة الاسكندنافية، فقد أُتيح له الوقوف على معلومات عن البلدان الاوربية لم يكن يعرفها الرحالة الذين سبقوه.

كانت الطرق التجارية للمسلمين تقع غالباً على امتداد طريق سمرقند، وبخارى، وخيوه، ومدخل ما وراء النهر، ولم يكن طريق الفولغا باتجاه الشمال متداولاً كثيراً. طبعاً انّ العثور على مسكوكات اسلامية في مثل هذه الناحية الواسعة، يحكي عن نفوذ تجاري وثقافي ومعنوي كبير. وفي القسم الشمالي كانت معظم تجارة الشمال تتم عن طريق موانئ البحر المتوسط، مع اسبانيا، وصقلية، وايطاليا، وفرنسا. وكان ميناء طرابزون مركز التجارة مع الامبراطورية البيزنطية(٢٨٩).

لم يكن لاوربا سيطرة مهمة على البحر المتوسط في القرن العاشر الميلادي، وكان البحر المتوسط بحراً اسلامياً. ولم يكن بمقدور اية حكومة ان تستقر في البلدان الواقعة عليه بدون استرضاء المسلمين. وقد هاجم الاسطول الفاطمي ميناء جنوه الايطالي وجنوب فرنسا في عام ٩٣٥م، وتكرر مثل هذا الهجوم على ميناء بيزا في ١٠١١ و ١٠١٤م.

ومع ذلك كانت القوة البحرية الفاطمية في شمال أفريقيا اضعف من القوة البحرية للشام لأنّ ٨٠ سفينة حربية فاطمية هُزمت أمام ٢٥ سفينة شامية في عام ٣٠١هـ.

وكانت السفن الحربية للمسلمين تمخر في البحر المتوسط من الغرب الى الشرق حتى انطاكية خلال ٣٦ يوماً(٢٩٠).

يصف اليعقوبي في أواخر القرن الثالث الهجري طرابلس بأنها ميناء يستوعب

نحو الف سفينة، ويقول في ميناء صور الذي يقابل ميناء «بوزانطة» بأنه مركز دار الصناعة وعظيم وأنّ السفن الحكومية كانت تنطلق منه لحرب الرومان(٢٩١).

الحملات البيزنطية في القرن الرابع الهجري على البلاد الاسلامية، غيّرت أوضاع الشام لأنّ النصف الغربي من افريقيا الشمالية كان مناسباً للملاحة أكثر من النصف الشرقي. ولذلك لم تشر كتب ذلك الزمان الى ميناء بين الاسكندرية وخليج تونس، سوى ميناء طرابلس(٢٩٢). اما تونس التي تقع بالقرب من قرطاجة القديمة فتأتي بعد طرابلس، وكانت تُعدّ ميناء القيروان.

حصل المسلمون على معلومات واسعة عن قارة أفريقيا بسبب نشاطاتهم التجارية فيها. وكانت التجارة في افريقيا عن طريق البر، تُقَسّم الى جزءين شرقي وغربي، فكان الذهب يؤلف الصادرات الأهم في كلا الجزءين.

كان التجار المسلمون ينطلقون من المغرب، والجزائر، وتونس ثم يصلون بعد عدة أشهر الى غانا الغنية بالذهب. واصبحت غانا بعد القرن الرابع الهجري مركزاً لنشاط وتجارة المسلمين الأفارقة بحيث كانت الشعوب المسيحية تعجز عن منافستهم في هذا المجال.

ابن سعيد ـ وهو من أبرز كتّاب القرن السابع الهجري ـ يقدم معلومات كافية عن الرحلات التي كان يقوم بها ابن فاطمة الى سواحل المحيط الأطلسي وأوضاع السود حول بحيرة التشاد.

الاوربيون لم تكن لديهم معلومات عن هذه القارة في عصر النهضة عدا تلك التي قدّمها لهم المسلمون. وكان مصدرهم الوحيد في معلوماتهم كتاب ليو أفريكانوس الذي صُنِّف في عام ١٥٢٦م. ومنذ ذلك التاريخ والى فترة طويلة لم تكن لديهم آثار تحدثهم عن أوضاع أفريقيا. وكانت آثار الادريسي هي التي تحظى بالاهتمام في ذلك الحين(٢٩٣).

التجارة بين المسلمين واوربا كانت تتم بواسطة اليهود غالباً. وكان اليهود آنذاك

هم التجار الوحيدون الذين كان بمقدورهم ممارسة التجارة في عالمي الاسلام والمسيحية بحرية.

يقول ابن خرداذبه بأنّ التجار اليهود كانوا يفدون على مصر من جنوب فرنسا عن طريق البحر، ثم يتخذون طريقاً برياً عبر السويس، ثم يواصلون رحلتهم البحرية الى الهند، وكان بعضهم يذهب الى سوريا ويمرون بالقسطنطينية.

كان هؤلاء التجار يحملون المنتوجات الاوربية كالحرير والأقمشة الحريرية، والأسلحة، والدروع الى البلدان الاسلامية. وكانوا يحملونها من روسيا في بعض الأحيان. وكانوا يصدّرون المسك، والكافور، والدارصين، وغيرها الى اوربا.

الطريق الآخر لحمل منتوجات الشرق الى اوربا، كان يمر عبر بلاد الخزر الواقعة بين بحر قزوين والامبراطورية البيزنطية وسكان روسيا النصف متحضرين. وكانت مدينة طرابزون في المناطق الحدودية للامبراطورية البيزنطية، أحد المراكز الكبرى للتجارة بين المسلمين واليونانيين في القرن الرابع الهجري(٢٩٤).

وبذلك يمكن القول بوجود حدّ تجاري فاصل بين العالمين الاسلامي والمسيحي آنذاك. ومع قطعية وجود المسلمين في بعض المدن الايطالية والقسطنطينية خلال القرن الثاني الهجري، غير ان نتائج ذلك كانت مشهودة في تجارة القرن الثالث الهجري. وأصبحت التجارة بحد ذاتها أقوى عوامل انتقال ونشر العلوم والثقافة من الشعوب الاسلامية الى شعوب اوربا التي تقاطرت على اكتساب هذه العلوم بتشجيع من حكامها(٢٩٥).

النجاح الكبير الآخر للمسلمين في القرن الرابع الهجري هو فتح الطريق التجاري للروس في الشمال، رغم وجود بعض الاتصالات قبل ذلك بين بلاد الروس والبلاد الاسلامية.

يصف ابن خرداذبه مسار التجار الروس نحو البلدان الاسلامية في عام ٢٣٢هـ:

«فأما مسلك تجار الروس وهم جنس من الصقالبة فإنهم يحملون جلود الخز وجلود الثعالب السود والسيوف من أقصى صَقْلَبة الى البحر الرومي فيعشرهم صاحب الروم، وان ساروا في تنيس نهر الصقالبة، مروا بخليج مدينة الخزر فيعشرهم صاحبها، ثم يصيرون الى بحر جرجان فيخرجون في أنّى سواحله أحبوا، وقطر هذا البحر خمسمائة فرسخ، وربما حملوا تجاراتهم من جرجان على الإبل الى بغداد، ويترجم عنهم الخدم الصقالبة ويدّعون أنهم نصارى فيؤدون الجزية»(٢٩٦).

في عام ٣٠٩هـ أقيمت علاقات سياسية بين الخليفة العباسي وأمير منطقة الفولغا من خلال رسالة ابن الفقيه، ثم أسلم هذا الأمير وأتباعه بعد عام(٢٩٧).

في هذه الفترة كان الجزء الشمالي من البلاد الاسلامية يدار من قبل الأمراء السامانيين الأكفاء الذين عملوا على ازدهار التجارة فضلاً عن ذودهم عن الحدود وحمايتها.

معظم المسكوكات الاسلامية التي اكتشفت في شمال اوربا، تعود للقرن الرابع الهجري، وتؤلف المسكوكات السامانية ما يزيد عن ثلثيها. ومنذ ذلك التاريخ وحتى انتهاء الحملات الصليبية، كان طريق الشرق الى شمال اوربا يمر عبر روسيا(٢٩٨).

من البديهي اننا لا نستطيع في هذا الايجاز تفصيل العلاقات التجارية بين المسلمين والمسيحيين، ففنون العالم الاسلامي وصناعاته التي كانت حصيلة خمسة قرون، تدفقت على اوربا دفعة واحدة. ولم تكن تلك المنتوجات تقتصر على بضائع الهند والصين وأفريقيا التي كان المسلمون يستوردونها عبر طريق طويلة ومعقدة، وانما كانت تلاحظ بينها منتوجات تعبر عن ذوق المسلمين وإبداعهم وفطنتهم.

كانت منتوجات المسلمين وبضائعهم فريدة من نوعها وتُصنع بطريقة وذوق خاص بحيث لم يكن بالإمكان منافسة قيمتها. فبعض الأقمشة على سبيل المثال والتي كانت ترد من العالم الاسلامي الى اوربا لازالت محتفظة في اوربا بأسمائها الفارسية او العربية كالمسلين (الموصلي) والمباطي من دمشق وبعض الأقمشة من

بغداد(٢٩٩).

حمل السجاد والأقمشة الى اوربا خلال القرون الوسطى، كـان امـراً مـتداولاً، ولكن الذي يبعث على الحيرة هو انّ أباطرة المانيا كانوا يرتدون ملابس مكتوبة في أطرافها جمل عربية. وكانت تلك الملابس تخاط في صقلية التي كانت أحد مراكز الصناعات والفنون الاسلامية.

كـثير مـن المـنتوجات الزراعـية كـالنارنج، والليـمون، والمشـمش، وبـعض الخضروات والحـبوب، كانت تصل من العالم الاسلامي الى اوربا، وهذا ما يؤيده التشابه بين أسمائها والأسماء اللاتينية. كما ان كـثيراً مـن أسماء الأحـجار الكـريمة والآلات الموسيقية، ذات اصل عربي. كذلك أخذ الاوربيون عن المسلمين صناعة الورق.

كان المسلمون يصدرون منتوجاتهم الصناعية والزراعية كالقطن، والزعـفران، والورق، وأقمشة حرير غرناطة، وجلود قرطبة، وسيوف طليطلة وغيرها الى جميع موانئ اوربا وأفريقيا. وكانت موانئ اسبانيا مثل قادش، ومالقه، وقرطاجة، تُعدّ من الموانئ التجارية المهمة(٣٠٠).

تاريخ التجارة بين المسلمين واوربا يشير الى انّ المسلمين لهم تأثير كبير على نشوء ونمو السوق التجارية في البلدان المسيحية. وهذا ما يكشف عنه وجود بعض الاصطلاحات التجارية المشتركة بين الجانبين. فمثلاً كلمة "Traffic" يمكن ان تكون مأخوذة من كلمة «تفريق»، وكلمة "Tariff" من كلمة «تعريف» وكلمة "Magazine" والتي هي بالفرنسية "Magazin" من كلمة «مغازة» التي ترادف كلمة «مخزن».

هناك مفردات تجارية اخرى تستخدم في المانيا وهولندا، ذات أصل عربي او فارسي.

المسلمون هم المؤسسون ـلأول مرة ـ للشركات التجارية المساهمة مع اوربا. فالقوانين التجارية للمسلمين ـالمنبعثة من آيـات القـرآن الكـريم ـ والمـعاهدات

التجارية بين المسلمين والمسيحيين، وتأسيس مكاتب التمثيل في موانئ الشرق، من الخطوات الاولى المهمة لتشييد صرح التجارة الدولية.

على ضوء ما سبق، فالمنافع المادية والمعنوية التي حصلت عليها اوربا من العالم الاسلامي في مجالات الجغرافيا، والملاحة، والتجارة، لم تكن قصيرة الأمد، وانما تستند الى علاقات ذات خلفية طويلة ظهرت في بداية القرن الخامس الهجري، ونمت في القرن السابع الهجري. وأدى ازدهار الحضارة الاسلامية ودوامها الى ذيوع بعض الآداب والتقاليد الاسلامية في البلدان الاوربية. ويمثل القرن الرابع الهجري ذروة تفوق العالم الاسلامي على العالم المسيحي لأنّ الاسلام بلغ اوج ازدهاره وعظمته في هذا القرن، وانحدرت اوربا المسيحية الى منتهى تقهقرها وتخلفها(٣٠١).

الفنون الاسلامية وتأثيرها على اوربا

المسلمون فضلاً عن التجديد والابداع في شتى العلوم، عبّروا عن شخصيتهم المتميزة أيضاً من خلال الفن واستخدام الذوق الاسلامي في الفنون الجميلة. وبذلوا الجهود الحثيثة بالاستيحاء من تعاليم الاسلام، من اجل توسيع الفن وتطويره، حتى قال «ا. هـ.كريستي) بهذا الشأن: «منذ ما يزيد عن ألف عام واوربا تنظر بتعجب الى الفنون الجميلة للعالم الاسلامي وتعتبرها أشياء خارقة»(٣٠٢).

الفنون الجميلة اصطلاح جديد للون من المصنوعات التي توجِد الانبساط في النفس، وهي نوعان: بعضها ذات أشكال محسوسة كصناعة التماثيل، والنحت، وصناعة الفخار والخزف، والرسم، والزخرفة، والتمثيل؛ وبعضها ليست لديها صورة محسوسة كالموسيقى والشعر(٣٠٣).

الامم المتحضرة كانت لديها قبل الاسلام فنون جميلة الى حد ما. فاليونانيون والرومان كانوا يعرفون صناعة التماثيل، والمسرح، والشعر، والموسيقى، والرسم.

ويتصور البعض انّ المسلمين متخلفون عنهم في نشر الفن، ولكن لو كان هناك إنعام نظر لتبيّن انّ استعداد المسلمين في الفنون الجميلة يفوق الكثير من استعداد الامم الاخرى. وأنهم ليسوا غير متخلفين عن هؤلاء فحسب، وانما متقدمون عليهم في بعض الموارد أيضاً.

القاء نظرة على الآثار الاسلامية المتبقية كجامع دمشق، وجامع القاهرة، وجامع نيودلهي، وجامع اصفهان، وقصر الحمراء، يؤكد على انّ المسلمين كانوا قطعوا شوطاً بعيداً من الرقي في هذا المضمار. كذلك تجلى ذوق عظيم للمسلمين في صناعة الحلي، والنسيج وما الى ذلك.

فئة قليلة من علماء الغرب تعتقد بأنّ فن الرسم لم يحقق تطوراً مهماً في الاسلام نظراً لمحدوديته، بينما لا تصدق هذه الفكرة على سائر المسلمين، إذ حقق بعض المسلمين لاسيما الايرانيين تقدماً كبيراً في هذا المضمار(٣٠٤).

ومن الواضح انّ الفنون الاسلامية تتعلق بالبلدان التي وقعت تحت نفوذ الاسلام وإلّا فقد كانت في الجزيرة العربية فنون محدودة وغير مهمة كثيراً قبل الاسلام(٣٠٥).

الفنون الاسلامية بدأت بتشييد المساجد، بينما كان مبنى المسجد بسيطاً جداً في بادئ الأمر. وأول منبر صنع في مصر، تم تخريبه بأمر من الخليفة لعلوّ مكان الواعظ. وأول محراب صُنع لتشخيص جهة القبلة، خضع للتساؤل لأنه كان كمحراب الكنيسة.

من جهة اخرى، حين مقارنة المساجد بالكنائس التفت المسلمون الى فقر مساجدهم من الناحية التزيينية، ولذلك كان المحراب والمنبر، من الأشياء الاولى التي أوجدها المسلمون في مساجدهم. وأصبحوا بارعين في هذا المضمار الى درجة بحيث كانت أعمالهم تنطق بالجمال وتفيض بالعظمة(٣٠٦).

اتساع الاسلام والاحتكاك مع الامم الاخرى، قلل من التعصبات الدينية التي

لا أساس لها. ورغم انّ المساواة في الحقوق الاجتماعية، كان قانوناً لابد من رعايته في عصر الخلفاء، إلّا انّ خرائب البيوت المشيدة في زمان الخلفاء الأمويين والتي زُيّنت جدرانها وزُخرفت بشكل رائع جداً، تحكي عن شيوع الفنون الجميلة بين شتى الطبقات.

حينما نقل الخلفاء العباسيون عاصمتهم من دمشق الى بغداد، كانت الصناعات اليدوية منتشرة جداً، ورفع تغيير العاصمة بشكل محسوس من تأثير الصناعات الايرانية على الصناعات الاسلامية(٣٠٧).

كان المسلمون بارعين جداً في شتى الفنون كالفن المعماري، والهندسة، والنحت، والترصيع، والرسم، بحيث تلاحظ هذه الفنون في بعض الكتب الخطية. ولكن آثارهم في الرسم لم تصل ـ وكما ذكرنا ـ الى مستوى رسومات القرون الاوربية الوسطى. فبينما كان في العالم الاسلامي معماريون كبار، كان هذا العالم يفتقد الى الرسامين والنحاتين الكبار.

دائرة استعداد المسلمين وفنونهم واسعة جداً، فكانوا يفصحون عن استعداداتهم ومواهبهم المتألقة بدون تحفظ في الحالات التي لا يواجهون فيها تشددات دينية، فكانت نتاجاتهم تعبّر عن موهبة الهية وطبيعية ناطقة، لاسيما اذا كانت مزيجة ببيت شعر مناسب او عبارة رائعة او مثل حلو. ولهذا السبب اكتسب الخط اهمية كبيرة بين الفنون الجميلة الاسلامية، فتُعدّ مخطوطات القرآن الكريم وسائر المخطوطات الاسلامية، كنزاً فنياً لا يقيَّم بثمن قط(٣٠٨).

ضمن هذا الاتجاه أخذ الفنانون الاوربيون يتعرفون على الخطوط العربية ـ الاسلامية، وبينما لم يكن بمقدورهم قراءتها، كان بإمكانهم كتابة مثيلها. فالمسكوكات الذهبية لملك مرسيا التي ضُربت خلال ٧٥٧ ـ ٧٩٦م والموجودة حالياً في المتحف البريطاني، ذات شبه كبير بدينار المسلمين. وهذه حقيقة تؤكد على انتشار المسكوكات الاسلامية في اوربا، وقد اوردنا بعض الوثائق في مبحث الجغرافيا والتجارة(٣٠٩).

كذلك يوجد في المتحف البريطاني صليب برونزي لأمير السند يرجع الى القرن الثالث الهجري، منقوشة عليه كلمة «بسم الله» بالخط الكوفي، مما يعبّر عن تاثير الفنون الاسلامية على الغرب. ومنذ ذلك الحين تزايد استخدام الحروف العربية في الصناعات اليدوية المسيحية بشكل محسوس.

على صعيد آخر، كانت الرغبة في زيارة الأماكن المقدسة، وتلهف الاوربيين لتعلم العلوم الاسلامية، والميل نحو التجارة، اموراً كانت تدفع الاوربيين نحو البلدان الاسلامية. لذلك كان هؤلاء ينقلون معهم حين عودتهم العلوم والفنون الاسلامية الى البلدان الاوربية(٣١٠).

من الأشياء التي نُقلت مع الطلبة الاوربيين من دور العلم الاسلامية الى اوربا، هو الاسطرلاب الذي يقول فيه أحدهم انّه من الصناعات اليونانية القديمة وقد طوّره بطليموس ـ عالم الجغرافيا الاسكندري ـ وأكمله المسلمون، ونُقل الى اوربا في القرن العاشر الميلادي. وكان المسلمون يستخدمون الاسطرلاب بالأساس لتعيين القبلة. وكان قبل ذلك يُستخدم لمعرفة ساعات الخير والشر وطالع الأفراد.

جربرت الذي نال البابوية عام ٩٩٩م وعُرِف بإسم سلفستر الثاني كان أكثر براعة من بطليموس، وقد حصل على هذه البراعة حينما كان يقيم في قرطبة. وينسب اليه البعض صناعة اسطرلاب صُنع في اواخر القرن العاشر الميلادي لتعيين العرض الجغرافي لمدينة روما ولازال موجوداً في مدينة فلورانس.

أقدم اسطرلاب موجود في اكسفورد صنع عام ٩٨٤هـ بواسطة ابناء ابراهيم الاصفهاني. وكان الاسطرلاب من الوسائل التي كانت تُستخدم في الغرب لتحديد الطرق البحرية حتى القرن التاسع عشر، حيث حلت محله الاختراعات الجديدة.

وتوجد اسطرلابات اخرى صنعت في طليطلة بين ١٠٦٧ و ١٧١٥م على يد اساتذة ايرانيين(٣١١).

من الصناعات المعدنية في اوائل العصر الاسلامي، صندوق موجود في كنيسة

جيرونا "Gerona" بقرطبة مصنوع من الخشب ومغطى بطبقة من الفضة وأغصان وأوراق من هذا الفلز يعود لأحد خلفاء العصر الاموي الثاني (٩٦١-٩٧٦م). والحقيقة انّ كتابات الكتّاب المصريين، والأشياء الذهبية والفضية التي جُمعت في القاهرة من قبل الخلفاء الفاطميين في مصر، وبُعثرت على يد الجنود العثمانيين في عام ١٠٦٧م، لدليل على أهمية الكماليات المحيّرة في هذا العصر.

يتحدث ناصر خسرو عن ثروة الخلفاء الفاطميين وعظمتهم، حين زيارته لقصورهم عام ١٠٤٧م، قائلاً: انه اجتاز احدى عشرة غرفة كل واحدة اعظم من الاخرى. وقبل ان يدخل الى الغرفة الثانية عشرة التي فيها العرش السلطاني، شاهد لوحة جميلة جداً ونفيسة من الذهب تجسّد منظراً جميلاً وقد كُتبت في اطرافها أشعار. كما وُضعت في مقابل العرش الذي يتألف من ثلاث مراقٍ فضية،شبكة ذهبية عجيبة».

فضلاً عن ذلك استعرض المقريزي شتى قطع الأثاث الموجودة في قصور الخلفاء منذ البداية وحتى زمانه. ولو أخذناها بنظر الاعتبار لأدركنا أهمية هذه التجملات الفريدة في هذه القصور، والمصنوعة بواسطة الفنيين المسلمين.

لم يبق شيء من الآثار الذهبية والفضية لأوائل العصر الاسلامي، ويمكن ملاحظة بعض الأواني النحاسية والبرونزية العائدة للأثرياء فقط. ويوجد في مدينة بيزا تمثال برونزي نصفه اسد والنصف الآخر عقاب، نلاحظ صوراً له على بعض المشارب، وصنع الاوربيون في أعقاب المسلمين ما يشبه هذا التمثال.

الصناعيون المسلمون كانوا يستخدمون نقوشاً ذهبية وفضية ايضاً في زخرفة الآلات المعدنية. وبلغ تطريق الذهب وترصيعه في المعادن والفلزات ذروته في اواسط القرن الثاني عشر. وأحد افضل أنواعه إبريق برونزي محفوظ في المتحف البريطاني. ويتضح من العبارة المنقوشة على عنقه انه مصنوع في الموصل عام ١٢٣٢م، ويكشف عن ارتباط هذا الفن بالايرانيين والأرمن(٣١٢).

الغزو المغولي لمدن العراق، أدى الى تشتت صناعيي هذه المنطقة، وانتقال هذه

الصناعة الى مصر. كما وضع احتلال هولاكو لبغداد في عام ١٢٥٨م، النهاية لحكم السلالة العباسية.

توجد في المتحف البريطاني مقلمة برونزية ذات نقوش ذهبية، وفضية، من صنع الاستاذ محمود البغدادي، ويعود تاريخها الى عام ١٢٨١م، ونُقشت عليها منطقة البروج في ثلاث دوائر، وتظهر في الدائرة المركزية صورة انسان شبيهة بالشمس تبعث بالضوء الى ما حولها. ويظهر في الدوائر الاخرى القمر، وعطارد، والزهرة، والمريخ، والمشتري، وزحل. وتُعدّ هذه المقلمة أحد افضل المقلمات القديمة(٣١٣).

ثمة أباريق، وطسوت اخرى متعلقة بالقرنين الميلاديين الثالث عشر والرابع عشر والتي كانت في يوم من الأيام مزينة لمجالس السلاطين والنجباء. فقد كان النجباء والأثرياء يحتفظون في قصورهم بنماذج كثيرة من هذه المصنوعات اليدوية، كتلك التي تحفظ اليوم في متحف فيكتوريا والبرت والتي بعضها رائع جداً ولا نظير لها في العالم.

في نهاية القرن الرابع عشر الميلادي أخذت صناعة الترصيع على الفلزات تتراجع وتكسد. كما ادى الغزو المغولي لسوريا والاستيلاء على دمشق ونهبها عام ١٤٠١م من قبل تيمورلنك، الى تدمير المراكز التجارية. كذلك ادى الغزو العثماني لمصر عام ١٣١٧م الى هرب أساتذة الفن والصناعة وتشتتهم. وبذلك خبا بريق هذه الفنون والصناعات في مناطقها الأم، فاهتم بها الاوربيون، فأُعيدت لها الحياة في اوربا(٣١٤).

في القرن الخامس عشر الميلادي قلّد الايطاليون هذه الصناعات في البندقية وغيرها. كما بدأت مجموعة من الصناعيين الايرانيين الساكنين في البندقية بصناعة الأشياء المعدنية الجميلة.

أحد آثار الفنيين الايرانيين الساكنين في البندقية، قبعة مرصعة بالذهب والفضة تعود الى القرن السادس عشر من عمل محمود الكردي. وهي محفوظة في المتحف

البريطاني(٣١٥).

الترصيع بالذهب والفضة من قبل الصناعيين المسلمين في القرون الوسطى شبيه بالطلاء بالمينا في اوربا مع الاختلاف التالي وهو أنّ الاوربيين بدلاً من التزيين بالمعادن النفيسة، كانوا يزينون بالزجاج الملون.

يتحدث المقريزي خلال وصفه لخزائن الخلفاء الفاطميين بمصر عن الصفائح الذهبية المطلية بالمينا من خلال استخدام شتى الألوان، والتي توجد هذا اليوم في متحف الصنائع العربية بالقاهرة.

اما أهم النماذج الاسلامية لفن الطلاء بالمينا، كأس محفوظة في متحف فرديناند في اينسبورغ، وفي وسطها صورة للاسكندر وهو محاصر من قبل حيوانات عجيبة، وتُلاحظ في أطرافها نخيل وأناس، حيث يقرب نمطها من النمط البيزنطي، ولكن توجد عليها كتابة تشير الى انها متعلقة بأمير عراقي كان يحكم في منتصف القرن الثاني عشر الميلادي(٣١٦).

الآثار المتبقية عن العصور الاسلامية تشير الى عدم اهتمام اصحاب الصناعات المعدنية المسلمين بالطلاء بالمينا كثيراً، ولكن حصل مثل هذا الاهتمام منذ مطلع القرن التاسع الهجري.

فظهرت في اسبانيا سيوف مطلية بالمينا طلاءً رائعاً(٣١٧).

وازدهر كذلك نوع آخر من الطلاء بالمينا على الآنية الفخارية نظراً لاهتمام الحكام المسلمين به، فظهر بارعون في هذا الفن في مصر والشرق الأدنى، وعملوا على إحيائه.

كان المصريون على معرفة بصناعة القاشاني منذ الأزمنة القديمة، إذ كانوا يصنعون القاشاني الأزرق المائل الى الأخضر. واستُخدم القاشاني الملون كذلك المستخدم في قصر داريوش الهخامنشي (الأخيميني) في شوش في ٥٠٠ ق.م، لكنه لم يكن متداولاً. وقد ازدهرت هذه الصناعة من جديد بفعل تأثير الاسلام(٣١٨).

من الواضح اننا لا توجد لدينا وثائق عن تاريخ الصناعة الاسـلامية للـفخار والخزف، ولكن التنقيبات التي جرت في ايران، والعراق، وسوريا، ومصر، والصين، توحي بأنّ الأواني الفخارية والخزفية قد انتشرت من هـذه الأقـاليم الى سـائر البلدان الاسلامية على وجه السرعة دون ان يُعْرَف مركزها الرئيس.

توزُّع هذه الأواني في بقاع شتى من العالم الاسلامي يدل على وجود تأثيرات متبادلة في هذا الفن بين الصينيين، والمسلمين، والاوربيين(٣١٩). فالعثور على إناء صقيل ذي أرضية بيضاء منقوش عليها زهرة خشخاش زرقاء في خرائب القصر العباسي تعود للقرن التاسع، تمثل نموذجاً للتلوين المتداول هذا اليـوم في الغـرب. وهذا اللون من التلوين كان خاصاً بالمسلمين، ثم انتقل الى الصين فأخذ الصينيون يطلقون عليه اسم الأزرق المحمدي. ورغم ان المزج بين اللون الأبيض والأزرق يُعدّ طريقة صينية، إلّا انّ الصينيين انفسهم يعتبرونه اسلامياً(٣٢٠).

ومع ان المسلمين اخذوا بعض تصاميم هذا الفن الظريف من أماكن اخرى، إلّا انهم تدخلوا فيها وطبّقوا عليها اذواقهم من اجل ابتداع تصاميم وأنمـاط جديدة. يوجد اليوم في متحف متروبولتين بنيويورك غطاء وعاء فخاري يدعى بالمجوسي لأنه يتعلق بمجوس ايران القديمة، وهو مطلي بطلاء اصفر واخضر وارجواني وبني، وشبيه بالمصنوعات الصينية آنذاك. وتوجد نماذج مـن هـذه المـصنوعات تحـمل نقوش القرنين الهجريين الخامس والسادس، وقد كُتب عليها بالخطوط الكوفية. حيث تعلّم الخـزفيون الايطاليون هذا الفن من الأخـصائيين المسـلمين وأخـذوا يقلدونه(٣٢١).

كان المسلمون بارعين جداً في صناعة الجرار الصقيلة. وتم العثور على نمـاذج منها تعود للقرن الرابع الهجري في الشرق الأدنى، وشمال أفريقيا، وأسـبانيا، ممـا يحكي عن توزعها الكبير. وعُثر في آثار الفسطاط على جرة كبيرة مـنسوبة الى الخلفاء الفاطميين، وتوجد في متحف اللوفر بباريس. كما يوجد في هذا المتحف إناء رُسم عليه حيوان مجنح أمامه غصن شجرة، تم العثور عليه في آثار مدينة الري

القديمة التي خرّبها المغول عام ١٣٢٠م. وكانت الري تُعدّ أحد المراكز الكبرى في هذا المجال. وتوجد نماذج كثيرة لفنونها الجميلة في متحف اللوفر(٣٢٢).

ثمة قدح خزفي ملون بالفيروزي والأزرق الغامق والاسود عُثر عليه في سلطان آباد (اراك الحالية) الايرانية، يوجد في متحف فيكتوريا وألبرت، ويعود الى القرنين الميلاديين الثالث عشر والرابع عشر. ويُدعى مثل هذا القدح في ايطاليا بـ «البارلو»، وهي كلمة قد تكون مأخوذة من كلمة «البرنيّة» العربية التي تعني إناء الدواء. ففي القرن الخامس عشر الميلادي كان لدى باعة الأدوية في ايطاليا جرار كثيرة من هذا النوع كانت تستورد من المشرق معبّأة بالدواء. وتجارة هذا النوع من الجرار هو الذي دفع الايطاليين لصناعة الجرار الدوائية كالمسلمين. وكان الايطاليون يستوردون الأواني الدوائية من فالنسيا التي كانت مركز الخزفيين المسلمين في المغرب. اما في القرن السادس عشر الميلادي أخذ الصناعيون الايطاليون يصنعون الأواني الصقيلة الأسبانية(٣٢٣).

في آسيا الصغرى وآسيا كان المسلمون يصنعون القاشاني المربع البسيط ذا النقوش المتكررة بحيث حينما يُرصف بعضه الى جانب البعض الآخر يؤلف لوحة كبيرة. وكانت توجد في استنبول والمدن التركية الاخرى عمارات كثيرة مغطاة جدرانها بهذا اللون من القاشاني(٣٢٤).

الصناعيون الفنيون في تركيا وسوريا يتماثلون من حيث الأفكار ولذلك نلاحظ تقارباً كبيراً في تزييناتهم وزخارفهم. ففي المتحف البريطاني توجد جرة ذات رقبة ضيقة عليها صور شتى، كأبي الهول، والحيوانات، والطيور، وصور عجيبة اخرى، ذات الوان بيضاء على أرضية خضراء فاتحة، وهو ما يُعدّ من خصوصيات القرن السادس عشر الميلادي.

توجد في متحف اكسفورد، جرّة مصنوعة بدمشق يُلاحظ عليها تأثير الأنماط الايرانية بوضوح، وتكاد تكون لا نظير لها من حيث نقش الورد الأحمر، والزنبق، والأرضية الزرقاء كالحرشفة، والدقة في الرسم، واللمعان الغريب. وكان الرسامون

الاوربيون يقلّدون الايرانيين في رسم الأزهار التي لم تكن موجودة في الغرب آنذاك، ويحاكون الأواني التي كانت ترد الى اوربا آنذاك عن طريق الشام والبلاد العثمانية(٣٢٥).

كذلك انتقلت عن طريق المسلمين الى اوربا صناعة الزجاج وزخرفته وتزيينه والطلاء بالمينا عليه. وتوجد نماذج من هذا النوع لفنيين ايرانيين وعراقيين، والتي تُعدّ نماذج متألقة للقرن الرابع الهجري. وفي ١٣٩٧ كان يوجد في خزانة شارل الخامس ـ ملك فرنسا ـ كأسان زجاجيان دمشقيان، وإناء كبير ملون بالنمط الدمشقي، وفي القرن الخامس عشر يدين الزجّاجون البندقيون في شهرتهم لأصول هذه الصنعة التي تعلموها من الشرق ثم نقلوها فيما بعد الى سائر أرجاء اوربا، واخترعوا تصاميم جديدة كثيرة لكنها لم تصل الى جمال النماذج الشرقية قط.

أجمل النماذج التي كان يصنعها الزجّاجون الشاميون، زجاجات مصابيح تُعلّق بواسطة سلاسل برونزية او ذهبية، وتستخدم في المساجد عادة، فكانت تعكس ضوء المصباح بألوان شتى. وطالما كان يُكتب على مَزْيَتَة هذا اللون من المصابيح إسم الواقف.

أشراف المسلمين ـ وكما هو حال قدماء الشرقيين ـ كانوا ينقشون أسماءهم على أشيائهم ووسائلهم. وانتقلت هذه الظاهرة في فترة الحملات الصليبية الى اوربا وأدت الى ظهور علم خاص في معرفة العلائم الأسرية والبطولية. فصورة العقاب ذي الرأسين، علامة السلاطين السلاجقة في القرن الثاني عشر الميلادي، ثم أصبحت علامة امبراطورية روما المقدسة في القرن الرابع عشر الميلادي(٣٢٦).

كانت صناعة النسيج والأقمشة مزدهرة في ايران، وسوريا، ومصر قبل انضمامها الى البلاد الاسلامية. فكانت هناك مراكز الى جوار الدولة البيزنطية تُحاك فيها الأقمشة الحريرة ذات الزخرفة والصور الشتى. وأخذ المسيحيون يقلّدون هذه الصناعة. ورغم انّ الاسلام يحرّم على الرجال ارتداء الملابس المصنوعة من الحرير، ولكن ظهرت مراكز كبرى لهذه الصناعة وعمل الصناعيون على تطويرها

برغبة وحماس. وانتشرت التجارة بشكل كبير حتى دخلت اصطلاحاتها الى اللغات الاوربية.

من المعروف ان الأقمشة التي كانت تُحمل من الفسطاط ـعاصمة المسلمين الاولى ـ الى انجلترا، كانت تُدعى بالفاستوني. كما انّ الأقمشة التي تُعرف هذا اليوم بإسم دمسك (دمسه) او دمياطي، كانت تستورد من أكبر المراكز التجارية آنذاك،اي من دمشق. وكان التجار الايطاليون يبتاعون اقمشة المسلمين من دمشق. وكان القماش الغرناطي والذي يُعْرَف بـ «غرانادين» معروفاً جداً في أسواق اوربا. كما كانت المنسوجات الايرانية منتشرة كثيراً في اوربا.

في القرن السادس الهجري، كانت تُنسج في محلة العتابية ببغداد أقمشة حريرية معروفة راحت تُقلَّد في اسبانيا، واشتهرت المتاجرة بها في اوربا كثيراً. وكانت النساء الاوربيات يظهرن في الاحتفالات الملوكية الكبرى بالأزياء الحريرية المصنوعة في ايران. وتوجد اليوم في متاحف برلين، واللوفر، وليون، قطع من الأقمشة الحريرية المصنوعة في بغداد وايران في نهاية القرن العاشر الميلادي. ومن مميزاتها انها ذات لون أحمر وأصفر وأسود وعليها صور للحيوانات والطيور. ومن أبرز نقوشها نقش الفيل الذي كان معروفاً في المنسوجات الحريرية الايرانية القديمة. وتوجد في مقبرة شارلمان قطعة من هذا النمط الاخير من المنسوجات(٣٢٧).

كانت سوق هذا النوع من الأقمشة الحريرية تتسع في الغرب على يد الشرقيين يوماً بعد آخر، الأمر الذي أدى ظهور المكائن في بعض المراكز الاوربية وبدء الصناعيين الغربيين لمنافسة جادة مع مصانع الشرق وأسبانيا. ففي جزيرة صقلية أسس المسلمون في قصر بالرمو مصنعاً للمنسوجات الحريرية، كان يصدر الأقمشة النفيسة الى سائر ارجاء اوربا الى ان وقعت صقلية في يد النورمانيين المسيحيين.

وبفعل ذلك ايضاً ازدهرت صناعة النسيج الحريري في المدن الايطالية وبلغت ذروتها في القرن الرابع عشر الميلادي. ولاريب في انّ ظهور هذه التغييرات كان

يعتمد على التطورات الحاصلة في الشرق الاقصى حيث استولى المغول بواسطة قوبيلاقاآن في عام ١٢٨٠م وهولاكو في عام ١٢٨٥م، على اجزاء كبيرة من آسيا في الصين والبلاد الواقعة تحت هيمنة الدولة العباسية، وظلوا يحكمون على مدى قرن ـ اي حتى عام ١٣٦٥م ـ منطقةً واسعة تمتد من ايران وحتى سواحل المحيط الكبير(٣٢٨).

في تلك الفترة، كانت آسيا الغربية تتبادل الفنون مع آسيا الشرقية، وظهرت في الصين مجموعة مسلمة تتحدث باللغة العربية كان بينهم الفنيون، ونساجو الحرير، وكانت منتوجاتهم الفنية معروفة في جميع أرجاء العالم، وكان لأعمالهم الجميلة والدقيقة تأثير عميق على النسيج في اوربا الغربية.

في متحف مدينة دانزيك، قطعة قماش حريرية حيكت بناءً على طلب أحد ملوك الصين، وتُشاهد عليها صور لطيور العنقاء وعبارات عربية، وتطريزات ذهبية وفضية.

في القرون الوسطى وما بعدها كانت المنسوجات الحريرية الاسلامية تُستخدم في الكنائس. وهناك أنواع من القطع الحريرية التي تصوّر لنا قصتي خسرو وشيرين، وليلى والمجنون. ويوجد بعضها في متحف الفنون الجميلة بباريس، وهي تُعدّ نماذج جيدة للمنسوجات الايرانية.

انّ تأثير الكثير من هذه الفنون الشرقية والاسلامية على اوربا، كبير الى درجة بحيث يصعب على الاخصائيين التميز بين النماذج الشرقية والغربية في بعض الأحيان(٣٢٩).

السجاد، لون آخر من الوان الفنون الاسلامية، ومن مستلزمات الحياة. وظهر في اوربا كصناعة كمالية. ويُعتقد انّ هذه الصناعة دخلت الى اوربا مطلع القرن الرابع عشر ثم أصبحت من البضائع التجارية المتداولة. وفي عام ١٥٢١م جلب الكاردينال ولسي بواسطة السفراء البندقيين، ستين سجادة شرقية لقصره في هامبتون. وتوجد في قصر بوتن في ترتامبتون شاير الانجليزية ثلاث سجادات

مخملية حيكت للسير ادوارد منتغو، ويلاحظ في حاشيتها انها مصنوعة عام ١٥٨٤م. ويُعرف هذا النوع من السجاد بالتركي(٣٣٠).

في القرن السادس عشر بلغت براعة صنّاع السجاد الايراني ذروتها بحيث لم يكن قد ظهر قبل ذلك ولا من بعد والى يومنا الراهن، سجاد بمستوى سجاد ذلك القرن. ومن روائع ذلك القرن، سجادة في متحف فيكتوريا وألبرت كانت قبل ذلك في مقبرة الشيخ صفي الدين الأردبيلي بمدينة أردبيل. وتتألف تلك السجادة العظيمة الجميلة من ٣٠ مليون عقدة صغيرة، وتبلغ مساحتها ٣٨٠ قدماً مربعاً. وتماثل نقوش وألوان هذه السجادة بالضبط لنقوش سقف المقبرة. ويلاحظ في جانب من حاشيتها بيتٌ شعري لحافظ وفي الجانب الآخر العبارة التالية: «عمل غلام العتبة مقصود الكاشاني، عام ٩٤٦هـ، اي انها تعود الى عهد الشاه الصفوي طهماسب الأول(٣٣١).

ورغم وجود سجاد أقدم منها في مختلف متاحف اوربا، إلّا انها كانت تُعدّ إحدى أقدم المفروشات في العالم. فتوجد على سبيل المثال سجادة عليها نقوش الثعابين والعنقاء في موضعين، في المتحف الاسلامي ببرلين وتعود الى عام ١٤٠٠م وعُثر عليها في منطقة القفقاس. كذلك توجد سجادة في متحف بولدي بيزولي "Poldi Pezzoli" في ميلان حيكت في عام ١٥٢١م من قبل شخص يدعى جامي(٣٣٢).

في متحف الفنون اليدوية في فيينا توجد سجادة ايرانية تعرف بـ«غلداني» تعود لعام ١٦٠٠م. وهناك سجادة برتقالية منقوش عليها بستان وحيوانات، محاكة في معمل الحياكة الملكي بتبريز وتعود للقرن السادس عشر الميلادي، وموجودة في متحف مدينة لوس انجلوس الأمريكية. كما توجد سجادة حريرية ايرانية تعرف بالسجادة البولندية(٣٣٣)، حيكت في اصفهان عام ١٦٠٠م، ويبدو ان الشاه عباس الأول أهداها الى أحد البلاطات الاوربية، وكانت محفوظة في متحف غستنر ثم فُقدت في ايام الحرب. وكانت العادة ان يحمل السفراء الايرانيون هذا اللون من

السجاد الى اوربا(٣٣٤).

على ضوء الفنون الجميلة الاسلامية في مجال الترصيع والتنزيل خلال هذه الفترة، يلاحظ انّ الخصوصيات الفنية لتصاميم مثل هذه الفنون، مشتركة مع الفنون الجميلة الاخرى. واستخدمت نقوش اخرى في مشربة رخامية تعود لعام ١٢٧٧ـ١٢٧٨م وقد نُقش عليها إسم السلطان محمد الثاني ـعمّ أبي الفداء المؤرخ المعروف ـ(٣٣٥).

ورغم صناعة اطارات خشبية للأسقف في صقلية، إلّا انّ تصاميمها تعود لعصر الخلفاء الفاطميين في مصر. وتوجد مجموعة اسلامية ذات نحوت فاطمية عليها نقوش لحيوانات داخل دوائر، ومناظر لأوراق وأغصان الاشجار. ولا ينبغي ان تكون هذه المجموعة قد صنعت بمصر، وانما في ورشات المسلمين الذين كانوا يقطنون في جنوب ايطاليا والمتأثرين بالأعمال المصرية. وقد حظي هؤلاء بدعم النورمان ايضاً. والاطارات السقفية التي تصنع من خلال افضل طرق الخراطة ونقوش الكائنات الحية، شبيهة بتلك الأنواع التي كانت في مستشفى قلاوون بالقاهرة والتي تُعدّ من آثار القاهرة الفنية خلال القرن الثاني عشر الميلادي(٣٣٦).

في القرن التاسع عشر صنع ميرزا على أكبر المعمار لأحد ملوك القاجار إطارات خشبية سقفية ذات اشكال هندسية ومن بينها نجمة ذات اثني عشر رأساً تقع ضمن شكل هندسي سداسي الأضلاع. وقد عمل الكثير من الخطوط والدوائر من اجل الحصول على ذلك الشكل ثم مسحها جميعاً بعد الانتهاء منه. وهذا الموضوع يكشف عن طول أناة المهندسين والمعماريين الشرقيين. وبعض المنتوجات الفنية لهذا المهندس والمعمار الايراني الكبير، تزين متحف فيكتوريا والبرت. وقد طالع المسيو بورغوان في كتابه «الخطوط والتساؤلات المعقدة»[1] الذي طُبع في باريس عام ١٨٧٩م، مئتين من هذه النماذج العجيبة وبيّن طريقة رسمها(٣٣٧).

(1) Letriat des entrelacs.

من الفنون الجميلة الاسلامية الاخرى، صناعة أشياء جميلة من العاج استُخدمت فيها النقوش البارزة والتلوين(٣٣٨). وانتشرت نماذج من هذه المصنوعات العاجية في مدينة قرطبة خلال القرن الرابع الهجري وتوجد منها في هذا اليوم نماذج جميلة وكاملة، ومنها صندوق اسطواني يعود بالأساس الى كنيسة «زامورا» محفوظ في متحف الآثار القديمة بمدريد. وتوجد حول غطائه القبي كتابة تكشف النقاب عن انه صُنِع للحكم الثاني في عام ٩٦٤م(٣٣٩).

توجد نماذج اخرى من الصناعات العاجية في لندن، وباريس، ومدن عالمية اخرى. ويبدو انّ هذه الأشياء متشابهة فيما بينها غير أنّ النقوش البارزة عليها تختلف فيما بينها. فهذه الصناديق العاجية التي يكون بعضها مكعباً وبعضها مدوراً وبعضها اسطوانياً، من عمل الصناعيين المصريين في القرن الرابع عشر الميلادي، والتي كانت تصنع عادةً من أجل حفظ الجواهر، والعطور، والتحف. وتُعدّ من أثمن الفنون الجميلة في العالم الاسلامي. وبعض ما وصل الينا منها لم يمس بسوء قط فظلّ محتفظاً بجماله ودقته وروعته وكأنه صُنِع توّاً. ويوجد في المتحف البريطاني صندوق عاجي على شكل مكعب اشترك في صنعه عدة أشخاص سُجِّل اسم اثنين منهما عليه وهما خير وعبيد، وقد صنعوه عام ١٠٠٥م لأحد رجال البلاط في قرطبة وكان محفوظاً في كنيسة «باميلوتا» الكبيرة.

من أشهر النحوت الاسلامية، إبريق موجود في متحف سنت مارك بالبندقية، وهو منحوت من الدر الجبلي. وهو مهم من الناحية التأريخية لكتابة اسم «العزيز» ـ الخليفة الفاطمي في مصر ـ عليه. ويعتقد ا.هـ. كريستي انّ هذا الإبريق ربما يكون من تلك الأباريق الجبلية التي اوردها المقريزي عام ١٠٦٧م ضمن فهرس الأشياء الموجودة في خزانة الفاطميين. ويُعدّ هذا الإبريق من روائع الفنون الجميلة في العصر الاسلامي، ويعود الى القرن العاشر الميلادي(٣٤٠).

من الفنون الجميلة الاسلامية الاخرى التي انتقلت الى الغرب وأوقعت الغربيين تحت تأثيرها، هو خراطة الفلزات والمعادن والأحجار الكريمة والتي بعضها جميل

وقوي الى درجة بحيث يبدو من الصعب صناعة نظير لها في العصر الراهن. ومن هذه الأعمال الفنية الجميلة خراطة قطعة قوية ومحكمة لبلور جبلي نُقشت عليه أزهار وحِكَم، وصُنعت منه جرّة بلورية في القرن العاشر الميلادي، وتُحفظ اليوم في متحف اللوفر؛ وكذلك قدح يُعرف بقدح شارلمان يقال انّ شارلمان حمله معه من الشرق خلال الحملات الصليبية ويوجد اليوم في متحف «شارتر»؛ وكذلك قدح نحاسي اسلامي يُعرف بقدح تعميد القديس لويس يوجد في متحف اللوفر(٣٤١).

الذي لا ريب فيه هو انّ العالم يدين في طباعة الكتب وتجليدها لمسلمي القرون الوسطى. وبالرغم من تطور فن الطباعة على يد الاوربيين منذ القرن الخامس عشر، غير انّ الطباعة الحجرية كان لها انصار كثيرون قديماً إذ كانوا يستطيعون بها إعداد نسخ كثيرة من خطوط الخطاطين. وقد عرف المسلمون الورق في عام ٧٠٤م حين فتح سمرقند، وتعلموا طريقة صناعته من الصينيين ثم نشروه في الغرب. وتم الحصول على وثائق تعود الى القرن الثالث الهجري تشير الى ان المسلمين سبقوا الاوربيين بقرون في طريقة صنع الورق. هذا في حين لم يكن الورق قد دخل اوربا بعد في القرن الثاني عشر الميلادي، ولم يكن قد عُرِف بعد تماماً في القرن الثالث عشر. واولى معامل صناعة الورق في اوربا، تأسست على يد المسلمين في صقلية وأسبانيا، ثم تابعوها في ايطاليا. وأفضل انواع الورق في البلدان الاسلامية، هو ذلك الورق المصنوع بالاسلوب الصيني والذي أحدث فيه المسلمون تغييراً مهماً(٣٤٢).

في القرن الخامس عشر حينما انتشر الكتاب انتشاراً كبيراً، كان الورق من مواده الاساسية. وفي القرن الخامس عشر ايضاً حينما اخذ سكان البندقية الفنون الاسلامية الجميلة، انطبعت الكتب التي بوبت وجلدت فيها وفي المدن الأخرى، بطابع الكتب الشرقية. فمثلاً كانت لجلد الكتاب حاشية أو حافة تنطوي على الطرف الآخر. ولا زالت تلاحظ هذه الخصوصية الشرقية في الكتب المقدسة وبعض الدفاتر الحديثة الخاصة(٣٤٣).

كان المسلمون في القرون الوسطى يزيّنون جلود الكتب بأساليب مختلفة وعمل المجلدون المسلمون الذين كانوا يقيمون في البندقية، على نشر هذا الفن في اوربا. وفي نهاية القرن الخامس عشر الميلادي تم تطوير هذا الاسلوب من التجليد من خلال تذهيب الجلد او الغلاف بواسطة ختم منقوش ساخن وصفيحة ذهبية رقيقة. ويبدو انّ هذه الطريقة ظهرت في بادئ الأمر على يد المسلمين في قرطبة ثم انتشرت في العالم أجمع خلال القرن السادس عشر على يد الصحّافين المسلمين والمسيحيين، غير انّ طريقة الصحافين المسلمين في استخدام الذهب، لم تختف قط. ومن نماذج هذه الأغلفة، غلاف يعود للقرن الرابع عشر او بداية القرن الخامس عشر يوجد في متحف فيكتوريا والبرت بلندن، ويظهر في شكل جميل جداً ومدهش، وتُلاحظ عليه زركشة متعرجة ظهرت من خلال استخدام عدة اختام، ويتميز بلون أحمر غامق مذهَّب في الوسط بينما هناك نقوش بيضاء غائرة في زواياه الأربع ذات أرضية سوداء. وهناك غلاف كتاب بندقي شبيه بالغلاف السابق يعود للقرن السادس عشر، وهو تقليد لنموذج ايراني.

هذه الأغلفة وغيرها، والموزَّعة في متاحف العالم ومكتباته الكبرى، تكشف عن التطور التدريجي للاصول الفنية لهذا الفن وكيف كان مصدرها الشرق ـ لاسيما المسلمين ـ ثم انتقلت الى الأوساط الاوربية(٣٤٤).

المستشرق الشهير «فلوغل» حصل على أسماء الكتب الاسلامية التي ظهرت قبل انتشار الطبع في الشرق، وأوردها في ذيل كتاب كشف الظنون مع تسليط الضوء على مواضيعها. فطبقاً لإحصائه يبلغ مجموع المكتبات الاسلامية قبل ظهور الطباعة في الشرق أكثر من عشرين مكتبة، ويبلغ مجموع كتبها نحو ٣٠ ألف كتاب(٣٤٥).

التصاميم التي كانت متداولة في اوربا على أغلفة الكتب وحواشي تلك الأغلفة وزواياها خلال القرن الثامن عشر، مقتبسة من المصادر الشرقية والاسلامية مباشرة حيث يمكن ملاحظة نماذجها في الرسوم والنقوش والخطوط الاسلامية

التي كانت سائدة في العالم الاسلامي خلال القرن السادس عشر. والأوراق التي كان يستخدمها الصحافون الاوربيون في زوايا الأغلفة، كانوا يأتون بها من العالم الاسلامي في بادئ الأمر، لكنهم أخذوا يصنعونها بعد قرن من استخدامها(٣٤٦).

قبل الحملات الصليبية، حدثت مباحثات ومناظرات بين المسلمين والمسيحيين. وانطلق الاسلام من اسبانيا ليخترق في تأثيره حدود اوربا الغربية ويطبع هذا التأثير أصابعه على الفنون الجميلة المسيحية. وقام الاسلام والمسيحية على أساس مشترك في صقلية. بينما انتشر الاسلام لوحده في افريقيا الشمالية وتسيَّد المسلمون على البحر المتوسط.

وحين بدأت الحملات الصليبية، فُتح فصل جديد من تاريخ تأثير الفنون الجميلة الاسلامية، إذ راح الاوربيون يحتكون بالمسلمين وحصلت ردود فعل في جميع جوانب هذا الاحتكاك.

وأقام التجار الايطاليون علاقات تجارية مع سوريا بمرور الزمن، وأخذت السفن الاوربية تنقل معها بهدوء الفنون الجميلة للشعوب الاسلامية الى اسواق المغرب وتعرضها للبيع. وفي القرن الخامس عشر انطلق الاوربيون لدراسة الفنون الشرقية وحاولوا جاهدين خلق تصاميم جديدة على أساسها. وتابع هذه العملية ليس الفنانين العاديين فحسب، وانما كبار الرسامين والمصممين أمثال ليوناردو دافنتشي. وفي مطلع القرن السادس عشر استطاع الفنانون الاوربيون ومن خلال التفكير في الفنون الاسلامية الجميلة، ايجاد تصاميم ونماذج جديدة.

ألّف فرانسيسكو دي بلغرينو ـ الرسام والنحات المعروف في بلاط فرانسيس الأول ـ كتاباً في التصاميم الاسلامية والايطالية عام ١٥٢٠م، كانت معظم تصاميم ذلك الكتاب مستنسخة عن نماذج الفن الاسلامي.

في القرنين السابع عشر والثامن عشر أفاد الهولنديون والبريطانيون كثيراً من رحلات فاسكودي غاما. وساعد انفتاح طرق الشرق على الغرب على تصعيد انتقال ثقافة وحضارة الشرق والاسلام الى اوربا، وانهمك الغربيون في نقل بعض

الأشياء والبضائع الى الغرب بحيث استقطبت اهتمامهم كثيراً وأصبحت جزءاً لا يتجزأ من حاجاتهم ومتطلباتهم. فقد اقبلت نساء انجلترا وفرنسا على الأقمشة القطنية ذات الألوان المختلفة، وراح البعض في مدينة مانشستر الانجليزية يقلد وينسج هذا اللون من الأقمشة. وشاع في اوربا خلال تلك الفترة دخول الشال الايراني الجميل الى اوربا.

استخدام كؤوس وفناجين الشاي والقهوة ذات الصورة والألوان المختلفة والذي كان امراً خاصاً بالشرق، اخذ ينتشر جداً في بريطانيا واوربا، ولا زال مستمرا حتى يومنا هذا.

شاهد الاوربيون منذ بداية الاسلام، في التجارة، والصناعة، والعلوم والفنون الاسلامية بعض الخصوصيات المطلوبة، وعبّروا عن رغبتهم لادراك هذا الذوق وفهمه. فقد استنسخ ادريكوس الرومي في عام ١٢٨٦م التصاميم الاسلامية على رخام كنيسة ويست مينستر. كما استنسخ ويليام موريس في عام ١٨٨٤م هذه التصاميم على الأقمشة والسجاد في اوربا. وعلى العموم فالمجتمع الغربي كان ينتفع بهذه الفنون الاسلامية ويستند اليها منذ ظهور الاسلام والى يومنا، ولا زال الى اليوم يبحث عن شيء جديد في البلاد الاسلامية والشرقية(٤٣٧).

تأثير رسم الشعوب الاسلامية على الرسوم الغربية

تذهب بعض الآراء الى كراهية رسم الانسان والموجودات الحية عند المسلمين، غير أنّ الآثار المتبقية من الحضارة الاسلامية تشير الى أنّ هذه الآراء فقدت أهميتها بمرور الزمن. ويعتقد بعض الباحثين والمتخصصين في الفن انه لم يصل الى اوربا حتى القرن السابع عشر الميلادي أي رسم اسلامي كبير، بينما أشرنا قبل ذلك في فصل الفن الى نماذج بارزة من تأثير الفنون الجميلة الاسلامية على الغرب. والبعض يعتقد بأنّ «رامبراند»، أول رسام غربي أبدى رغبة كبيرة في الفنون والرسوم الشرقية وقد استوحى معظم رسومه من اللوحات التي جُلبت الى هولندا

من الشرق الأقصى.

يعتقد آرنولد أنّ الرسوم الشرقية لم يكن لها في بداية العصر الاسلامي نفوذ كبير على الرسوم الغربية. كما لا يمكن ملاحظة تاثير مهم وواضح للشعوب الشرقية على الرسوم الايطالية خلال القرنين الخامس عشر والسادس. ولكنّ الآثار الجديرة بالملاحظة والتي حققت التأثير، هي تلك التي تعود للفترة التي سيطر فيها المسلمون على مياه البحر المتوسط.

في الحقيقة انّ الاحتكاك المباشر لمسيحيي اوربا بالعلوم والفنون الاسلامية، ودخول الأشياء والآلات الشرقية والاسلامية الى اوربا، لم يكن بالأمر المحسوس كثيراً في مجال الرسم، كما هو الحال في مجالات النحت، والعمارة، والصناعات المعدنية وبعض الفنون الاخرى.

بين الرسوم الشرقية القديمة، يوجد رسم يُعْرَف بالشجرة المقدسة الكلدانية، وهي عبارة عن شجرة يوجد عند طرفيها حيوانان وحشيان متقابلان. غير أنّ الرسامين المسيحيين رسموا الشجرة في الوسط. ومن الرسوم القديمة ايضاً صورة حيوانين أحدهما اصطيد من قبل الآخر. وثمة لوحة اخرى لحيوان لديه رأسان. وطالما تلاحظ مثل هذه النماذج في اعمال النحت.

لا توجد آثار على وجود الرسامين المسلمين في اوربا خلال القرون الوسطى كي تؤكد على انّ رسوم وزخارف كنيسة بالاتين في بالرمورا التي شيدت لروجر الثاني حوالي ١١٠١ ـ ١١٥٤م، قام بها الرسامون المسلمون(٣٤٨).

في مرحلة الحملات الصليبية حيث ازداد الاحتكاك بين المسلمين والمسيحيين، أخذت تنهال الأشياء والمنتوجات والفنون الجميلة التي تعبّر عن ذوق المسلمين، على اوربا، وأصبحت البندقية، وجنوه، وبيزا، مراكز تجارية للتعامل بهذه الألوان والنماذج الفنية. ولاريب في أنّ هذه الأشياء الجميلة ذات النقوش والزخارف الرائعة، لم تكن غير مؤثرة على الرسوم الغربية. فهذه الصور البديعة المذهلة للرسوم الشرقية والاسلامية، هي التي استقطبت اهتمام مذاهب الرسم الاوربية، ثم

بدأ تقليدها ومحاكاتها، كظهور نماذج لأشخاص معممين ووجوه شرقية في الرسوم الايطالية خلال النصف الثاني من القرن الرابع عشر الميلادي.

من الأشياء الاخرى التي حظيت باهتمام أكبر من قبل الرسامين الغربيين ومالوا الى تقليدها، صور الأفرشة والألبسة السائدة آنذاك. كذلك يُعدّ تقليد صور الحيوانات ورسم الازهار والأغصان والأشجار، تعبيراً عن تأثير النماذج الشرقية على الغرب(٣٤٩).

ولاريب في انّ تقليد الحروف العربية يُعدّ أكثر وضوحاً من غيره في الآثار الغربية. ولربما يُعدّ هذا النموذج، من أفضل النماذج المعبّرة عن تأثير الفنون الاسلامية على الفنون الغربية. وقد صنّف الكتّاب الغربيون العديد من الكتب والمقالات في هذا المضمار، التي من أهمها المقالات التي كتبها «كريستي» في مجلة «برلينغتن» تحت عنوان «تطور التنميق بمساعدة الأحرف العربية».

تلاحظ مثل هذه التنميقات والزخارف في رسوم ايطاليا وبعض البلدان الاوربية ومنها ما يمكن ملاحظته في كنيسة «ارنا» في مدينة بادوا الايطالية، لاسيما تلك الكلمات العربية على الكتف الأيمن لصورة السيد المسيح.

«فرا انجليو» و «فرا ليبوليبي»، رسامان ايطاليّان مشهوران، استخدما هذا اللون من الزخرفة بكثرة على أكمام وحواشي ملابس رجال الدين المسيحي. ولا شك في انهما لم يكن لديهما علم بأصل ومفهوم هذه الكلمات، لكنهما كانا يقلدان على اية حال الفنون الجميلة الوافدة على اوربا من الشرق والبلدان الاسلامية(٣٥٠).

المسلمون والعرب كانوا يرسمون صوراً للحيوانات يملأونها بكتابات ونقوش بالحروف العربية. وكانوا يرتّبون تلك الحروف في بعض الأحيان بحيث يصنعون من تلك الحروف والكتابات صورة انسان او حيوانات ذات أشكال محيرة، ومنها عبارة في حاشية قدح اسلامي مصنوع في القرن الثالث عشر الميلادي توجد في متحف مكتبة باريس الوطنية.

أحد اشهر الأقداح الاسلامية التي نُقشت عليها صورة انسان، قدح موجود في متحف اللوفر بباريس ويعرف بقدح «سان لويس».

يعتقد مسيو «دولونغبرية» أنّ هذا القدح يعود الى القرن الثالث عشر الميلادي، ويرى ان ازهار السوسن أُضيفت اليه بين القرن الثالث عشر والقرن الرابع عشر، ويبدو انه يماثل الفنون الاسلامية كثيراً(٣٥١).

الأهمية البارزة لبغداد في زخرفة الكتب وتزيينها، ترجع لكونها المؤسسة لأول مدرسة للنمنمة الاسلامية. وظهرت هذه المدرسة في أعقاب تعريب العلوم الطبيعية اليونانية والتي كانت مرفقة بالصور. واستُخدم هذا اللون من الرسم في نشر وتطوير هذه الفعاليات بشكل تدريجي. ومنذ القرن الثاني عشر الميلادي راحت تُرسم الى جانب تأليفات ديوسكوريدس وجالينوس حيوانات اسطورية في كليلة ودمنة وهزليات الحريري، رسوم تنافس الرسوم الغربية وتتفوق عليها أحياناً من حيث قابلية الرسم والتلوين.

ولا يُعرف على وجه الدقّة من اين ظهرت هذه المدرسة ولكنّ جذورها ليست في العهد القديم الهليني والبيزنطي فحسب، وانما يمكن البحث عنها في فنّ صناعة الكتاب المتطورة في الأديرة المانوية في تركستان الشرقية ايضاً. وفي النسخة القديمة لديوسقوريدس التي تعود لعام ١٢٢٤م، رَسَمَ رسامٌ مسلم صور الأطباء اليونانيين المعروفين. كما تتميز منمنمات كتاب الحريري في جمع هزليات أبي سعيد. وتوجد نماذج من هذه النسخ في المكتبة الوطنية الفرنسية وسان بطرزبورغ. كما توجد منمنمات كتاب ديوسكوريدس في متحف واشنطن.

كانت هذه المنمنمات ذات اهمية كبيرة في القرون الوسطى من حيث تاريخ الثقافة والحضارة الاسلامي، إذ بواسطتها يمكن معرفة وجود الزخارف والتنميقات في المساجد، والمكتبات، والصيدليات، والمحاكم، والحوانيت، وكذلك تزيين الاحتفالات والأعراس والزوارق التي كانت تُستخدم في الرحلات البحرية.

احتكاك المنمنمات بآثار الاساتذة الصينيين في هذا الفن والتابعين لمدرسة

«يوآن»، أدى الى ظهور حركة مثمرة ومتكاملة لم يكن بالامكان تصورها في آثار مدرسة بغداد.

ولاريب في انّ رسوم الكتب المغولية التاريخية كانت العامل الأول في هذا الاحتكاك. فكتاب تاريخ رشيد الدين فضل الله الذي صُنِّف خلال ١٣٠٧ ـ ١٣١٤م ويُحفَظ في متحف ادينبورغ، ليس قريباً من الرسوم الصينية من حيث المنمنمات فحسب، وانما يلاحظ فيه الدور المغولي بوضوح من حيث اللباس أيضاً.

كذلك يمكن ملاحظة تأثير آسيا الشرقية على الرسوم الايرانية بوضوح في الكتابات الاخرى، والتي عبَّرت عن نفسها فيما بعد بصورة منضبطة في قالب التزيينات الاسلامية. وبذلك عملت اكثر من جميع النسخ التجملية والملحمية الايرانية على تعامل وتعاون الرسامين من أجل خلق أهم مشاهد الشاهنامة وأشعار النظامي الكنجوي في ليلى والمجنون وخسرو وشيرين وبعض الكتب والأساطير التي يقبل عليها الناس، في شكل صور رائعة معبِّرة. فهذه الصور تحكي عن التأثير المتبادل بين الصين والتصورات الايرانية التي أدت بالتدريج الى دفع مدرسة بغداد في نهاية القرن الرابع عشر باتجاه وصف المناظر الخيالية الشعرية.

حدث تطور كبير في الرسم من حيث تركيب التصاميم، والألوان، وأصبحت الرسوم القلمية بخطوط بارزة ذهبية، امراً متداولاً في سمرقند وبخارى، وكان له تأثير على مدرسة الرسم الايرانية والهندية فيما بعد.

بلغ العصر الصفوي في فنّ الرسم والخط مرحلة من التقدم بحيث أصبح اساساً في العهد التيموري لاسيما مدرسة هراة. أضف الى ذلك أنّ لوناً من الحركة الوطنية أخذ يلقي بظلاله على جميع انماط الفنون.

فقد تحولت تبريز ـ مثلاً ـ الى مركز عالمي لألوان الخط كالنسخي والثلثي، وتجمع فيها أبرز الرسامين والمذهّبين لتزيين وتذهيب القرآن الكريم. وأخذت تُنشَر نسخ لا تحصى من الشاهنامة، وأشعار النظامي والجامي وسائر الشعراء الايرانيين. وظهرت الكتب الجميلة بفضل تضافر جهود الخطاطين والرسامين.

وأصبح هناك إقبال كبير على اقتناء آثار الخطاطين المعروفين في «النستعليق» مثل سلطان علي المشهدي، ومير علي الكاتب، وآخرين، منذ القرن السادس عشر.

بفضل الجهود التي بذلها بهزاد الكبير تحرر مذهب النمنمة الهراتي من النمط المغولي، وتأسست مدرسة رسم وطنية جديدة قائمة على الواقعية، وأصبح ذلك بعد الثورة الصفوية، اسلوباً ثقافياً متداولاً. ولكن ظهرت منذ القرن السادس عشر الميلادي رسوم كثيرة استغلت ظُلماً إسم بهزاد وشهرته التي تجاوزت الحدود الايرانية. وأصبح أحد تلامذة بهزاد ويدعى محمود المذهب مؤسساً لاسلوب خاص في مدرسة بخارى. وكان لتلميذه الآخر ويدعى سلطان محمود، نفوذاً كبيراً في منتصف القرن السادس عشر ـ في عهد الشاه طهماسب ـ وبذل جهوداً كبرى لجمع خطوط ونمنمات المشاهير(٣٥٢).

ظهرت في اصفهان مدرسة جديدة في الفن والرسم، عُرِفت بالمدرسة الاصفهانية وتحولت الى مذهب فني. وكان رضا عباسي من أشهر شخصياتها، وقد حافظ مع اتباعه عليها حتى القرن الثامن عشر الميلادي. وكان اسلوب رضا عباسي شبيهاً جداً بآثار الرسامين الهولنديين خلال القرن السابع عشر الميلادي. وبذلك ترك الاحتكاك مع الفن الاوربي في العصر الصفوي وكذلك نفوذ وتأثير الفن الايراني، تأثيراً كبيراً على تكامل فن الرسم في هذه المرحلة. وأثر اسلوب الرسم خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلاديين، على جميع النشاطات والأعمال الفنية تقريباً(٣٥٣).

تأثير الموسيقى الاسلامية على الموسيقى الغربية

يبدو انّ من غير الممكن توحّد الخواص بين الموسيقى الاسلامية والموسيقى الغربية، والتفاوت بين الاثنتين كبير ومحسوس جداً، بينما لم يكن هناك تفاوت فاحش بينهما قبل نهاية القرن العاشر الميلادي. فحينما كان الاختلاف بين الموسيقى الشرقية والاوربية قليلاً، كان ذلك خلال مرحلة كان فيها المذهبان الشرقي

والاوربي يستخدمان المقياس الفيثاغوري ويستفيدان من الاسلوبين اليوناني والسوري. والأمر الذي يجلب الاهتمام هو أنَّ الموسيقى الاسلامية كان لديها وزن محدَّد، وهذه الخصوصية أثّرت بدورها على الموسيقى الغربية.

الأمر الذي لا شك فيه هو انّ الموسيقى العربية وقعت قبل ظهور الاسلام تحت تاثير الموسيقى الايرانية والبيزنطية، وكان كلاهما يستخدم المقياس الفيثاغوري. وكان لدى الحجاز موسيقى خاصة في بداية ظهور الاسلام بفعل موقعها السياسي. ثم أضاف اليها العرب نهجاً جديداً بفعل تاثير موسيقى ايران والرومان. غير انّ هذا لم يعمل على التخلي عن الموسيقى العربية الوطنية وانما أُضيفت اليها موارد جديدة. وعلى ضوء التغييرات الجديدة التي ظهرت في الاوزان الموسيقية، عمل اسحاق الموصلي على إعادة التداول بسلّم النغم الفيثاغوري. واستمر هذا النهج حتى عهد الاصفهاني وترجمة آثار أرسطو، واقليدس، وبطليموس. ويستشف من كتب الاصفهاني، والكندي، واخوان الصفا، انه كان هناك اختلاف بين الموسيقى الايرانية، والعربية، والرومانية(٣٥٤).

سعيد بن مسجع، كان أول مكي يغني بصوت مليح، وكانت لديه رغبة شديدة في الموسيقى. فحينما حاصر الأمويون مدينة مكة في أيام عبد الله بن الزبير، كان سعيد يعمل بين البنّائين الذين جاء بهم ابن الزبير من ايران لإعادة بناء الكعبة. وكان البنّاؤون الايرانيون يدندنون ببعض الأغاني والأهازيج الفارسية خلال عملهم عادة، فمال سعيد لتعلم هذا الفن من الايرانيين، فسافر الى الشام وايران وتعلم الألحان والايقاعات الايرانية والرومانية، ثم عاد الى الجزيرة العربية، فأوجد الحاناً تنطبق مع الذوق العربي. وانبرى علماء الموسيقى في البلاد الاسلامية لاكمال هذا الفن من بعده. وبنفس مستوى اتساع الرخاء والتجمل في أواخر الدولة الأموية وأواسط الدولة العباسية، اتسع وتطور العلم والفن والموسيقى ايضاً بحيث برز العديد من المغنين والموسيقيين مثل ابن سريج، وغريض، وحكم الوادي، ومعبد، وخليج بن ابي العوراء، وسياط، ونشيط، وعمر الوادي، وابراهيم الموصلي،

وابنه اسحاق الموصلي. واشتهرت ايضاً بعض النسوة المغنيات اشهرهن جميلة، وحبابة، وسلامة، وعقيلة.

فضلاً عن اختراع الموسيقيين المسلمين للآلات الموسيقية الجديدة، وصياغة ألحان جديدة، ألّفوا كتباً في علم الموسيقى ايضاً. وسعى خلفاء الاسلام لإكمال وتطوير ونشر الموسيقى. وكان سعيهم ينصبّ على ان يكون المطربون أدباء ومتعلمين(٣٥٥).

ابراهيم بن اسحاق الموصلي ـ المغني الشهير في العصر العباسي ـ فضلاً عن براعته في الموسيقى، كان على معرفة بعلم الفقه والصرف والنحو واللغة. كما كان لدى زرياب ـ المغني الشهير الآخر ـ اطلاع كامل بعلم الهيئة.

وفضلاً عن الامتيازات التي كانت من نصيب الموسيقيين كالصلات والخلع والإقطاعات، كانت لديهم رواتب شهرية ايضاً. فكان الموصلي يتقاضىٰ من الهادي العباسي راتباً شهرياً قدره ١٠ آلاف دينار. وحينما غادر زرياب العراق ووصل الى بلاد الأندلس، استقبله الأمير عبد الرحمن بنفسه(٣٥٦).

في القرن التاسع الهجري، انتشرت الموسيقى الخراسانية والفارسية، ثم أوجد صفي الدين عبد المؤمن بحراً ومقياساً جديداً. وقبل نهاية القرون الوسطى حظي وزن جديد بالاهتمام لازال متداولاً الى اليوم بين مسلمي الشرق. ولاريب في ان موسيقى العرب والاسلام وقعت تحت تأثير الموسيقى الايرانية والبيزنطية، مثلما تأثرت ايران والدولة البيزنطية بالموسيقى العربية الاسلامية أيضاً.

كتاب «الف ليلة وليلة» يكشف بوضوح عن مدى الأهمية التي كانت للموسيقى عند المسلمين والايرانيين. وكان لكل موضوع عائلي وأخلاقي وعاطفي واجتماعي، موسيقى خاصة. وكان المسلمون يولون للأغنية أهمية أكبر من ايقاع الآلات الموسيقية، لأنّ البعض كان يعتقد بأنّ الاسلام قد حرّم الموسيقى(٣٥٧).

أهم الآلات الموسيقية التي كانت متداولة هي: العود، والرباب، والقانون،

والنـاي، والدف، والطبل. والحـقيقة هـي انّ هـذه الآلات كـانت تسـتخدم في الاوركسترات الصغيرة، اما في الموسيقى العسكرية او الاجتماعات الكبرى، فكان يُستخدم المزمار، والبوق، والصنج، والدمّام وغيرها.

ورغم انّ البعض يرى انّ استخدام الآلات الموسيقية مخـالف للـشرع، إلّا أنّ الناس أدركوا عمق التأثير المعنوي للموسيقى. ويعتقد الغـزالي انّ سماع المـوسيقى نافع جداً، وأورد في رسالته الخاصة بالموسيقى سبعة أدلة تـدلل عـلى أنّ قـراءة القرآن مع التلحين ذات تأثير كبير جداً.

وجاء في موضع من كتاب الف ليلة وليلة انّ الموسيقى غـذاء للـبعض ودواء للبعض الآخر. وتعتقد الشعوب الاسلامية انّ الموسيقى مـؤثرة في عـلاج بـعض الأمراض بل وتتأثر حتى بعض الحيوانات بالايقاع الموسيقي. ويـرى العـرفاء ان التأثير الموسيقي المعنوي على الروح أمر أزلي، وأنهم يعاودون سماع كـلام الحـق حين سماع الموسيقى(٣٥٨).

يمتد نفوذ الموسيقى الاسلامية وتأثيرها من آسيا الوسـطى (سمـرقند) وحـتى سواحل المحيط الأطلسي، ولازالت مفردات واصطلاحات هذا العلم والفن متداولة الى اليوم. وكان الايرانيون والعرب مخترعين ومطورين للأدوات الموسيقية، وكان الفارابي هو المخترع للرباب والقانون.

وفي بداية القرن الثالث الهجري اخترع المسلمون الناي. وفي القرن الخـامس الهجري صنع البياض وأبو المجد الأرغنون، واخترع صـفي الديـن عـبد المـؤمن الأرموي السنطور المربع.

ورغم وجود العلامات الموسيقية منذ أوائل القرن الثـالث الهـجري، غـير انّ البعض كان يتعلم الموسيقى عن طريق السماع. وكان زي العازفين يجلب الانـتباه. وكان المطربون الاوربيون يرتدون في القـرون الوسـطى زيـاً كـزي المـوسيقيين المسلمين(٣٥٩).

ألّف الايرانيون والعرب كتباً كثيرة في الموسيقى وتاريخها أشهرهم: المسعودي، والاصفهاني، ومحمد بن اسحاق، وابن العربي، ويونس الخطيب، وخليل، واسحاق الموصلي. وخلال فترة القرن الثاني وحتى الرابع الهجري تُرجمت بعض الكتب والرسائل اليونانية حول الموسيقى الى العربية. ووضع حنين بن اسحاق ويوحنا كتب فيثاغورس وإفلاطون وارسطو بين يدي المسلمين. وعرّب ثابت بن قرة كتاب مقدمة حساب «نيقوماخوس» الذي يشير فيه للموسيقى. وعُرِّبت كتب اخرى لبطليموس، وارخميدس، وغيرهما. وتعد رسائل الكندي، أقدم الرسائل التي تكشف عن النفوذ اليوناني. فقد ألّف سبع رسائل في الموسيقى لازال ثلاث منها الى اليوم.

يُعدّ الفارابي أعظم كتّاب الموسيقى إذ ألّف عدة كتب في الموسيقى. وألّف محمد بن أحمد الخوارزمي كتاباً عنوانه «مفاتيح العلوم» وضع فيه الحلول لبعض مشكلات الموسيقى ومسائلها.

يأتي بعد الفارابي من حيث الشهرة في الموسيقى، كل من ابن سينا، والحسن بن الهيثم. ومن الملاحظات أعلاه نفهم انّ القرن السادس الهجري، قرن كثر فيه الكتّاب الموسيقيون(٣٦٠).

في القرن السابع الهجري، ظهر كتّاب معروفون كاعلام الدين قيصر في مصر. وظهر في اسبانيا بعد ابن فرناس اشخاص مشهورون في الموسيقى والصوت كالكرماني، ومحمد بن حداد.

في هذا القرن أيضاً ألّف صفي الدين عبد المؤمن الأرموي وتلميذه شمس الدين محمد ومحمد بن عيسى بن قرة، رسائل في الموسيقى. كما ألّف مولانا مبارك شاه تفسيراً على كتاب صفي الدين وأهداه الى الشاه شجاع.

يقال كذلك انّ الجرجاني ألّف موسوعة في الموسيقى أهداها الى الشاه شجاع. وآخر رسالة في هذا المجال لشخص يدعى محمد مراد، موجودة في المتحف البريطاني.

ما أعطاه المسلمون لعالم الموسيقى، مهم جداً وقيّم الى حد بعيد. وتوجد كتب رائعة في موسيقى ايران وتركيا. فهناك كتب الّفها في ايران عبد المؤمن فخر الدين الرازي وعبد القادر وآخرون. وفي تركيا يمكن الرجوع الى ترجمة كتب صفي الدين، والفارابي وعبد القادر.

عبد العزيز بن عبد القادر الذي لديه رسائل في الموسيقى، كان يعيش في بلاط السلاطين العثمانيين. وامتد نفوذ الموسيقى الاسلامية في آسيا حتى وصل الى الهند. لكن نفوذ الموسيقى الاسلامية في اوربا كان أكبر من الهند، وكان يجري عن طريقين: اولاً عن طريق الاحتكاكات السياسية التي أدت الى انتقال العلوم والفنون، وثانياً عن طريق احتكاك الطلبة المسلمين الذين كانوا يدرسون في المدارس الاسلامية بأسبانيا وسائر بقاع العالم الاسلامي.

بينما كتب المسلمون كتباً كثيرة في الموسيقى خلال القرون الوسطى، وتُرجم بعضها الى اللاتينية، ولكن لا تتوفر منها مصادر مهمة، عدا الترجمة اللاتينية لكتب الفارابي التي ترجمها يوهانس هيسبولنسيس، وجيرارد، وكتب ابن سينا التي ترجمت بواسطة جهنيز، واندرياس الياكوس، والترجمة اللاتينية لكتاب ابن رشد بواسطة ميخائيل سكوت. وتعبّر الترجمات القديمة لقسطنطين الأفريقي من العربية الى اللاتينية جيداً عن نفوذ الموسيقى الاسلامية في اوربا.

ولا ريب في أنّ كتاب غونديلوس في الموسيقى قد استند الى ترجمة كتاب الفارابي. ونلاحظ في موضع ما إسم الفارابي مع ايزودور وغيدو، وبهذا يتضح ان كتب الفارابي، كانت مرجعاً لكثير من الكتب الاوربية في علم الموسيقى. وقد أورد كل من روبرت كيلو روموند فيلول، وسيمون تونستد، وآدم دوفلدا، أفكار الفارابي في كتبهم.

ويذكر روجر باكون في جزء من كتابه حول الموسيقى إسم الفارابي مع بطليموس، واقليدس. وحينما يتحدث عن علاج الأمراض بالموسيقى يشير الى اسم ابن سينا. ونقل والتر ادينغتون وانغلبرت في كتاب موسيقاهما، أجزاء من كتاب

ابن سينا.

غروم المراوي أفرد فصلاً من كتابه الذي يحمل عنوان «الموسيقى»، للتحدث عن الفارابي.

منذ القرن الثامن وحتى القرن الحادي عشر الميلادي، كانت قرطبة دار العلم العالمي آنذاك، وكان يتقاطر عليها طلاب العلم لتلقي علوم العالم الاسلامي. وكانت الموسيقى آنذاك أحد العلوم الأربعة التي هي: الحساب، والهندسة، والنجوم، والموسيقى.

وأعظم شيء قدّمه المسلمون للعالم، هي الموسيقى الموزونة التي وصفها الكندي أولاً ثم استخدم فرانكو وتلامذته الأوزان وسُلَّم النغمات الاسلامية. كما عمل المطربون والموسيقيون المسلمون على الانتشار العملي للموسيقى في اوربا(٣٦١).

كان يوجد في اوربا رقّاصون يدعون بالـ«موريس»، فكانوا يصبغون وجوههم تقليداً للعرب. ويعتقد البعض ان كلمة «موريس» مأخوذة من كلمة «موريش» التي تطلق على مسلمي شمال أفريقيا. وتوجد في اصطلاحات الموسيقىٰ الكثير من الكلمات العربية، والفرنسية، والانجليزية المتشابهة.

استخدام الأسبان خلال القرن الثالث الهجري اوزان وبحور الموسيقى الاسلامية، وقلّدوا الشعر والموسيقى على أساس ان كلاً منهما مرافق للآخر. وأورد المسلمون معظم الآلات والأدوات الموسيقية الى اوربا، ولا زالت أسماء بعضها في اوربا، نفس الأسماء العربية. ويسعى الموسيقيون الغربيون وكتّاب النغمات الموسيقية لإدخال موسيقى الشعوب الاسلامية الى الموسيقى الغربية.

وفي القرن الثالث الهجري قام بعض الموسيقيين الغربيين مثل سنت سن، وفاي سين ديفيد، وروبيستون، بخطوات في هذا المجال. ما هو واضح انّ بعض الشعوب المسلمة قدّمت خدمات جليلة وساهمت بشكل كبير في تطور الفنون الجميلة. وكان لديها المقام الأول في الجزء الأعظم من العلوم والفنون الجميلة(٣٦٢).

يقول «ويل ديورانت» في تأثير الفن الاسلامي على اوربا: «أبراج الكنائس المسيحية العليا وأبراج النواقيس مدينة بشكل كبير لمنائر المساجد. ويبدو أنّ المنافذ القوطية المصنوعة من الحجر مستوحاة من شُرَف برج جرالدا ذات الطبقات. وتدين إعادة الفن الخزفي في ايطاليا وفرنسا، لانتقال الخزفيين المسلمين الى هذين البلدين، وسفر الخزفيين الايطاليين الى الأندلس الاسلامية. فالحدّادون والزجّاجون وكذلك المجلِّدون الايطاليون وصنّاع الدروع والأسلحة الأسبان، أخذوا جميعاً فنهم عن الحرفيين المسلمين. في جميع مناطق اوربا تقريباً كان الحائكون يتطلعون الى عالم الاسلام من اجل الحصول منه على تصاميم. بل حتى الحدائق كان لديها الى حد كبير علائم الحدائق الايرانية»(٣٦٣).

تأثير الفن المعماري الاسلامي على الفن المعماري الاوربي

لاريب في انّ المسلمين كان لديهم تأثير على شتى الفنون الاوربية لاسيما الفن المعماري. غير أنّ هذا التأثير لم يكن بتلك الصورة التي يعتقدها البعض، لاسيما الأمثلة التي يؤتى بها للاستشهاد. فبالرغم من انّ الكثير من الكتّاب يعتقد بأنّ الطيقان القوطية في اوربا، مقتبسة من المسلمين، وأنّ المسلمين شيّدوا هذا النمط من الطيقان في مصر، وصقلية، وايطاليا خلال القرن العاشر الميلادي، ولكن ليس من الصحيح كثيراً أن نعتبر الطراز المعماري القوطي مديناً للمسلمين تماماً، وذلك لوجود اختلافات كبيرة بين الكنائس التي شيدت في القرنين الميلاديين الثالث عشر والرابع عشر وبين المساجد التي شيدت في نفس الفترة.

الأمر الآخر هو اننا لا يمكن من خلال هلالات الأبواب والنوافذ لمبنى ما ان نحكم عليه بأنه مصنوع على النمط المعماري القوطي، إذ انّ مثل هذا الحكم بحاجة الى دراسة أكبر وأعمق للمبنى بأسره. والحقيقة هي انّ الطراز القوطي لا يقتصر على نمط واحد، وانما هو مركب من انماط ثلاثة: روماني، ولاتيني، وبيزنطي، وظهر الى الوجود في شكل متميز عن هذه الأنماط بعد سلسلة من التغييرات(٣٦٤).

آخرون يعتقدون أنّ بعض اصول المعمارية الاسلامية مأخوذة من الشعوب غير المسلمة. ومن أجل إثبات هذه النظرية من الضروري التحدث بالإجمال عن اساس وطبيعة المعمارية الاسلامية.

المسلمون الذي وصلوا خلال نصف قرن كالبرق الى جبل طارق في المغرب وحدود الهند في الشرق، انما فتحوا البلدان والدول التي كانت صاحبة حضارة ورقي في شتى العلوم، وشكّلوا من مجموع هذه البلدان دولة أوسع من الامبراطورية الرومانية في عهد عظمتها، ويختلف فنها المعماري عن الفن الروماني، وأقدم منه ايضاً.

البعض يرى انّ المعمارية الغربية هي ذات المعمارية الرومانية، بينما ينسب البعض الآخر كل شيء الى ايران وأرمينيا. غير أنّ التنقيبات التي جرت في أرمينيا، وايران، والعراق، وتركستان، تثير الشكوك حول ارتباط المعمارية الغربية بالمعمارية الرومانية. وكانت الكنيسة تحمل الفكرة التالية وهي أنّ فن العمارة الروماني والقوطي في الغرب منبثق من خرائب الامبراطورية الرومانية. ولاريب في انّ فن العمارة الروماني كان مؤثراً على الغرب، ولكن يمكن دراسة حدود تأثير المعمارية الرومانية والبيزنطية وفق رؤية محايدة(٣٦٥).

الأمر المسلّم به هو أنّ سوريا، وجزءاً من أرمينيا، والمنطقة المسكونة في شمال أفريقيا، ومصر، كانت تؤلف جزءاً من الأراضي التي اقتطعها المسلمون من الامبراطورية البيزنطية. كما أن اسبانيا التي كانت بيد القوط الغربين(٣٦٦)، سقطت في أيدي المسلمين. وكان هذا البلد تابعاً للرومان. كما ان البلاد الواقعة بين العراق وتركستان وافغانستان، كانت جزءاً من البلاد الواقعة تحت هيمنة خسرو برويز، الامبراطور الساساني. ونفذت المسيحية الى جميع هذه البلدان وطرقت أبواب الحدود الشرقية لأرمينيا، ووصلت الى سوريا، وتم تشييد كنيسة كبيرة في اليمن.

حين فَتْحِ المسلمين لهذه البلدان واجهوا الكثير من المباني، والمهندسين والمعماريين البارعين الذين يختلف طرازهم المعماري عن الطراز المعماري الروماني.

ويرى بعض الباحثين أنّ هؤلاء المهندسين والمعماريين تعلموا فنوناً معمارية كثيرة من المعماريين البيزنطيين.

بعد انتهاء المسلمين من الفتوحات، استخدموا المهندسين والفنيين في البلدان التي فتحوها، لإعمار وبناء تلك البلدان. ويستشف من دراسات المؤرخين انّ المعماريين الأرمن كانوا منهمكين بالعمل، ليس في مصر فقط، وانما في أسبانيا ايضاً. ويُعتقَد أنّهم كانت لديهم يد في بناء كنيسة جررميني دوبره بفرنسا في القرن التاسع الميلادي، لأنها تحمل ملامح المعمارية الاسلامية.

ورغم اعتقاد بعض المحققين بعدم معرفة العرب بالفن المعماري في بداية الفتوحات، لكن الأمر الذي يحظى بالأهمية هو أنّ المعمارية الاسلامية ورغم انبثاقها من مصادر شتى، كانت ذات ملامح خاصة بها طوال العصور تميزها عن سائر ألوان الفن المعماري الاخرى.

يعتقد مارتين س. بريغز انّ ايمان المسلمين هو العامل الوحيد الذي يمزج جميع هذه الأنماط المعمارية المختلفة، ويصوغها في قالب واحد متميز يعرف بالطراز الاسلامي.

كانت المساجد والقصور هي المباني الاولى التي شيِّدت على يد المسلمين، ثم بدأت بعد ذلك عملية بناء سائر المباني الدينية، والمدارس، والخانقاهات. ورغم الظروف المتفاوتة التي شهدتها عملية بناء المساجد إلّا انها كانت تتميز دائماً بملامح خاصة. وكان حج البيت الحرام، فرصة مناسبة أمام الحجاج والفنيين المسلمين من أجل مشاهدة الطراز المعماري لشتى مساجد الديار المقدسة، واتخاذه مثالاً في المساجد التي ينوون تشييدها في بلدانهم.

مسجد المدينة المنورة القديم الذي شُيِّد في عهد الرسول ﷺ عام ٦٢٢م، كان بالأساس عبارة عن جدران أربعة من الطابوق والحجارة لم يسقَّف منه سوى موضع عبادة الرسول ﷺ وذلك بسعف النخيل والطين على أعمدة هي عبارة عن جذوع النخيل(٣٦٧).

بعد هذا المسجد، شيد المسلمون مسجداً آخر في الكوفة عام ٦٣٩م يقوم سقفه على أعمدة الرخام. ويقال أن تلك الأعمدة نُقلت اليه من قصور السلاطين الايرانيين. وكان مسجداً مربعاً بسيطاً، وحُفِر حوله خندق بدلاً من الجدران.

في عام ٨٤٢م أسس عمرو بن العاص في الفسطاط (القاهرة) مسجداً مربعاً صغيراً كان فيه منبر عال، ثم بُنيت فيه بعد أعوام مقصورة بإسم «الحاجب» لفصل محل إمام الجماعة(٣٦٨). وفي نهاية القرن التاسع أُضيفت اليه منارة. ويكشف بناء المحراب عن جهة القبلة في المسجد. وبعد ثمانين الى تسعين عاماً من بناء اول مسجد في المدينة، اكتمل بناء المساجد تقريباً، وظهرت الأواوين والطيقان في أطراف صحن المسجد(٣٦٩).

ويبدو أنّ المساجد كانت بسيطة جداً في بداية إنشائها، غير أنّ المسلمين سرعان ما أخذوا يزيّنونها ويزخرفونها، حتى أصبحت تتميز بعظمة خاصة تحيّر الناظرين وتسحرهم.

بعد وفاة الرسول ﷺ أُعيد بناء مسجد الرسول ﷺ ثانية، وشيّدوا جدرانه من الحجارة المنحوتة. وفي السنوات الأخيرة من القرن السابع الميلادي وبعد فتح بيت المقدس من قبل المسلمين في عام ٦٣٩م، تم تشييد مسجد قبة الصخرة بالقرب من مسجد عمر(٣٧٠)، وهو الموضع الذي عرج منه الرسول محمد ﷺ الى السماء.

البعض يعتقد أنّ طراز عمارة قبة الصخرة، طراز روماني أو بيزنطي، ولكن لا ينبغي حمل هذا الرأي على محمل اليقين. ويعتقد استريغوسكي أنّ المنائر الشرقية ظهرت في آسيا الصغرى او الشرق الأقصى لأول مرة، ثم دخلت الى أرمينيا، وبيزنطة، وبلدان البلقان، وروسيا، والكنائس اليونانية.

ورغم انّ المسلمين بادروا الى تشييد القبة لأول مرة، ولكن لا ينبغي عدها طرازاً مسيحياً او رومانياً.

يقال ان الكنائس المقببة كانت موجودة في سوريا وأرمينيا قبل نهاية القرن السابع، وشُيِّدت في فلسطين كنائس من نوع قبة الصخرة. وما يلاحظ في قبة الصخرة عموماً وجود القبة والهلالات نصف الدائرية، والأعمدة الخشبية، والنقوش الفسيفسائية(٣٧١).

بعد قبة الصخرة يُعد مسجد دمشق الكبير الذي اسس في الأعوام الاولى من القرن الثامن الميلادي، من المباني الاسلامية المهمة، ولربما وقع طرازه تحت تأثير تلك الكنائس التي شيدت في سوريا. ويكشف مبنى المحراب والقبة المشيدة على الايوان الأصلي عن وضع المحراب وأهميته.

لا نريد تسليط الضوء على تفاصيل مبنى المسجد وتعريف مواده الانشائية، وانما الاشارة الى تأثير اسلوب المعمارية الاسلامية على الغرب، لذلك إذا كان قرع ناقوس الكنيسة المسيحية وتبويق اليهود في الكنيسة اليهودية نوعاً من الدعوة للصلاة والتضرع، فالمراد من تشييد المنارة هو ان يدعو المؤذن الناس من مكان مرتفع الى عبادة الله. وكانت منارة مسجد دمشق أول منارة تُشيَّد لهذا الغرض.

ويأتي بعد مسجد دمشق من حيث القدم مسجد القيروان الكبير بالقرب من تونس الذي أسس خلال الفترة ٧٢٤ ـ ٧٤٣م في أيام بني هشام. كما يعد مسجد الزيتونة، من المساجد القديمة ايضاً وقد تأسس بتونس عام ٧٣٢م(٣٧٢).

مسجد قرطبة الكبير الذي تشيد بأسبانيا عام ٧٨٦م، يُعدّ من أكبر المساجد الاسلامية إذ يتألف من ١٢ جناحاً يفصل بين كل جناح وآخر بعض الهلالات. ولأحد تلك الأجنحة عشرون عموداً. وكانت تلك الأعمدة قصيرة لا تصل الى السقف المرتفع، فصُنعت فوقها هلالات من أجل ان تصل الى السقف، لذلك يُعتَقَد أنّ فكرة بناء هذه الأعمدة الرومانية القديمة، تؤلف أساس مبنى مسجد القيروان وقرطبة وأروقتها وطيقانها. ويحاط هذا المسجد بواسطة جدران عظيمة.

المساجد المبنية في بلاد ما بين النهرين، شبيهة جداً بالمساجد الآجرية المشيدة في هذه الناحية والمساجد المماثلة في المدينة ومسجد ابن طولون في القاهرة.

ويُلاحَظ بوضوح على هذا اللون من المساجد ملامح الطراز الساساني. فالهلالات نصف الدائرية، خاصة بالطراز الساساني، وقابلة للمقارنة بالهلالات الناتئة في كنائس سوريا مثل كنيسة قصر ابن وردان، وتشيوزي في ايطاليا. كما تلاحظ بعض الهلالات الناتئة في بعض المباني الهندية القديمة(٣٧٣).

مسجد سامراء الكبير، من الأبنية الاسلامية التاريخية الذي يتميز بمحراب عميق في صحنه ويحاط بعدد من الايوانات. وهو ذو سور آجري، وفي كل زاوية من زواياه الأربع برج مدور، تقع فيما بينها أبراج نصف دائرية. وفي الجدار الجنوبي للمحراب عدد من المنافذ الصغيرة المؤلفة من هلالات مستدقة. وتوجد هذه العلامة الفارقة في مسجد قرطبة ايضاً ويعتبرها «هاول»(٣٧٤ ذات اصل هندي بوذي.

اللافت للانتباه هو الأعمدة الآجرية التي يقوم عليها الرواق، إذ بدلاً من الأعمدة القديمة في قرطبة وأماكن اخرى، تقوم هذه الأعمدة الآجرية ذات الاضلاع الثمان، على قاعدة مربعة. وهناك أربعة أعمدة رخامية مضلعة ومدورة، وقد مُلئ محل اتصالها بواسطة المعدن، وهو ما يُعدّ من الخصوصيات التي نفذت الى المعمارية الغربية(٣٧٥).

مسجد ابن طولون في القاهرة، يُعدّ من المساجد التي تحمل خصوصيات وملامح المساجد القديمة في بلاد ما بين النهرين. فهذا المسجد العظيم، مربع الشكل ذو أواوين هلالية، ويتميز بمحراب أعمق من سائر المساجد الاخرى. كما يوجد صحن إضافي خارج الجدران الأصلية للمسجد. وجدران المسجد في منتهى الضخامة ومزينة بالشرفات المنفرجة الشبيهة بالطراز القوطي.

هذا المسجد كذلك شبيه بأبنية بلاد ما بين النهرين، وطرازه مقتبس من الطراز السائد في سامراء وبغداد، وهو المكان الذي كان يقيم فيه ابن طولون في شبابه.

ومن الأشياء الاخرى التي تسترعي الانتباه في هذا المسجد هي الخطوط الكوفية المحفورة في الخشب، والرسوم والألوان الملاحظة في السقف والكلس،

والنافورة وسط الصحن، والقناديل العظيمة المعلقة في أماكن مختلفة من السقف(٤٦٧).

فضلاً عن المساجد، شيدت منذ القرن التاسع الميلادي وحتى القرن الثاني عشر الكثير من القلاع والحصون العسكرية. وأخذ النصارى هذه التصاميم عن المسلمين خلال الحملات الصليبية. كما أخذ الاوربيون عن المسلمين صناعة نوع من الشرف المنفرجة يعرف بالكوّة "Machicolation"(٣٧٧).

شيّد المسلمون هذا النمط من الشرفات في مطلع القرن الثامن، وكذلك كان موجوداً في باب النصر ـ أحد ابواب القاهرة ـ الذي بناه المعماريون الأرمن. وهذه الأبنية أقدم تاريخياً من الأبنية التي تشابهها في اوربا مثل قصر غيارد (١١٨٤م)، وشاتيون (١١٨٦م)، والنروج (١١٨٧م)، ووينجستر (١١٩٣)، وهذا ما يؤكد على الأمر التالي وهو انّ المسيحيين تعلموا هذا اللون المعماري من المسلمين. وأخذ هذا النمط من الشرف صورة اخرى في بناء القصور والقلاع الفرنسية والانجليزية خلال القرن الرابع عشر.

من العناصر المعمارية الاسلامية المؤثرة في المعمارية الاوربية، مداخل الحصون وطرقها الملتوية، والتي تعرقل على العدو الدخول مباشرة الى الحصون والقلاع. ولم يلاحظ مثل هذا النمط في فن العمارة البيزنطي، وينفرد به المسلمون دون غيرهم. ويذكر المؤرخون بأنّ أوائل الأبواب من هذا القبيل شيد في القرن الثامن الميلادي ببغداد، وفي القرن الثاني عشر بالقاهرة في قلعة صلاح الدين.

وكان هذا النمط من المداخل متداولاً في المباني القديمة ببريطانيا وفرنسا، ومن النماذج البارزة عليه قلعتا بيرفند وكنوي.

في افريقيا الشمالية وأسبانيا، عدا القلاع النظامية، يتميز مسجد قرطبة بأهمية خاصة. فهذا المسجد الذي وُسّع في النصف الثاني من القرن العاشر الميلادي، له منارتان جميلتان بإسم جيرالدا والرباط بُنيتا خلال ١١٧٢ـ١١٩٥م، ولكل منهما هلال ناتئ، ويشبهان الآثار القوطية في العهود التالية الى حد بعيد.

في صقلية، رغم خروج بناء كنائس لاكوبا (١١٨٠م)، وكابلابالانتينا (١١٣٢م)، ومارتورانا (١١٣٦)، ولازيزا (١١٥٤م)، عن هيمنة المسلمين، إلّا انها تتميز بالملامح العربية التي يمكن ملاحظتها بوضوح في أمالفي، وسالرنو في ايطاليا(٣٧٨).

القصور الأسبانية المهمة كقصر الحمراء والكازار (القصر)، من النماذج الاسلامية بعد القرن الثالث عشر الميلادي. وبقايا قصر المرابطين في اشبيلية، والكنائس القديمة في طليطلة توضّح كيف انتشر النمط المغربي في أسبانيا عن طريق مراكش.

يمكن ملاحظة النماذج الأصلية للطراز السوري والمصري، في القاهرة، ولاسيما في مساجد الأزهر، والحكيم، والأقمر. ولاريب في أنّ النمط المعماري في القاهرة يقوم بشكل أكبر على أساس الآثار القديمة في بلاد ما بين النهرين. والحقيقة انّ مثل هذه المساجد والمقابر أُسست قبل عام ١٥١٧م، وهو العام الذي استولى فيه العثمانيون على مصر، لأنّ المساجد التي تأسست بعد هذا التاريخ، كان معظمها وفق نمط البناء العثماني حيث اقتبس العثمانيون حينذاك بعض الآثار البيزنطية.

بهذا الاختلاف والتباين بين الأنماط المعمارية، يمكن تقسيم فن العمارة الاسلامية الى خمسة أنماط هي: السوري ـ المصري، والأسباني ـ المغربي، والايراني، والعثماني، والهندي. ويعتمد هذا التفاوت في الغالب على المواد الانشائية في كل بلد، لكن الاعتماد الاكبر يتمثل في الاسلوب الأساسي لكل نمط وطراز(٣٧٩).

تطورت عمارة المساجد في القرون الوسطى كثيراً من حيث الاسلوب والتصميم، وظهرت في العديد من الصور. وفي ذات الوقت الذي كانت تشيد فيه مساجد للجماعة، كانت الأضرحة والقبور تُتَّخذ كمساجد أيضاً.

القبة التي تُعدّ من خصوصيات فن العمارة الاسلامي، ظهرت مدببة في مصر وبيضوية في ايران وتركستان، وصغيرة وبالنمط البيزنطي في تركيا (العثمانية) لاسيما اسطنبول. وفي القرن التاسع الهجري تم زخرفة السطح الخارجي للقباب الحجرية

بنقوش شبكية في مصر، وبالقاشاني البراق في ايران.

لم يكن للقباب الساراسنية -وهو طراز اسلامي- تأثير على قباب عصر النهضة الاوربية. غير انّ نمط تشييد المنائر الاسلامية كان متداولاً في ايطاليا خلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر.

من وجهة نظر الهندسة الاسلامية يُعدّ وجود القبة الى جانب المنارة أمراً مطلوباً. وتأثير هذا النمط في اوربا الغربية واضح تماماً على بناء كنيسة سنت بل (٣٨٠) بلندن، حيث يلاحظ البرج الى جانب القبة(٣٨١).

مع تطور المعمارية الاسلامية، اخذت تظهر انواع عديدة من الهلالات كالهلال المدور، والمدبب على شكل حذاء الفرس، والنصف دائري ذي المركزين، والايراني.

كما كان استخدام النوافذ ذات الزجاج الملون امراً معمولاً به، بينما لم تكن اوربا تعرف ذلك. كما شاع ايضاً حفر الحروف على الحجر والجص والخشب. اما في ايران وما وراء النهر فكان يُستخدم القاشاني المزين بشتى الأشكال. وهذا اللون من التصاميم الذي يدعى "Arabsic" في اللغة الانجليزية، كان معروفاً في بريطانيا منذ عهد الملكة اليزابث الاولى، وتدين اوربا في هذا المجال للمعمارية الاسلامية في القرون الوسطى.

كان استخدام الحجارة الغامقة والفاتحة امراً مألوفاً في زخرفة المباني وتزيينها في القاهرة، ثم نفذ ذلك الى المدن الايطالية مثل بيزا، وجنوة، وفلورانس. ويعتقد البعض ان هذا النمط قد اقتبس من الرومان في اعقاب ازدهار التجارة بين مصر وايطاليا في القرون الوسطى.

فضلاً عن تأثير المباني الحجرية ما قبل الاسلام في ارمينيا وسوريا، والعمارة الآجرية الايرانية، على مباني القرون الوسطى الاوربية، لابد ان يُعدّ بناء الهلالات المدببة من إبداعات المسلمين، كذلك لابد ان يُعدّ استخدام النقوش والتصاميم الهندسية على الجدران والنوافذ ذا أصل اسلامي ايضاً ثم نفذ الى اوربا. والطريقة

التي تُستخدم في تزيين الأبراج والأسوار، انتقلت في بادئ الأمر من بين النهرين الى القاهرة، ثم الى ايطاليا، واصبحت فيما بعد معلماً من معالم المعمارية القوطية.

حفر الحروف على الحجارة والخشب بالشكل الملاحظ في مسجد ابن طولون بالقاهرة، كان أمراً شائعاً في المباني القوطية في اوربا. وانتشرت كتابة الحروف الكوفية في تزيين المساجد في عهد سلطة المسلمين في جنوب فرنسا. وتلاحظ نماذج من نفوذ زخرفة المعمارية الاسلامية الى بريطانيا، كما هو الحال في كنيسة وست مينستر حيث انّ النقوش التي كان يحفرها المسلمون على الخشب، راحت تحفر في بريطانيا على المعادن.

ولاريب في ان الذي عمل على نفوذ المعمارية الاسلامية في الغرب هو الحروب الصليبية من جهة، والعلاقات الحسنة بين المسلمين والمسيحيين في القرون الوسطى من جهة اخرى(٣٨٢).

مسيو وياردو ينقل عن كتاب «تاريخ باريس» تأليف دولور قائلاً: «من أجل بناء كنيسة نوتردام في باريس، تم استخدام عدد من المعماريين المسلمين»(٣٨٣). ونظراً لاختلاط وامتزاج فنون العالم الاسلامي بالعالم المسيحي ظهر اسلوب جديد يُعرف باسلوب «مودجار» شاع كثيراً في القرنين الرابع عشر والخامس عشر. وكثير من ابراج كنائس طليطلة، مقتبسة من منائر المساجد الاسلامية. وفي معظم الأبنية التي شيدت ابان عهد الحكم الاسلامي في اسبانيا، يلاحظ تفوق الفنون الاسلامية لهذه المباني على فنونها المسيحية، كقصر سقوبية المعروف الذي بناه الفونس السادس في القرن الحادي عشر، حيث يُعدّ هذا القصر نموذجاً كاملاً للمعمارية الاسلامية في أسبانيا.

لازالت آثار كثيرة للمعمارية الاسلامية في اسبانيا والبرتغال، ومنها برج بليم بالقرب من لشبونه الذي يلاحظ عليه النمط الاسلامي بوضوح من مختلف الجهات. وجمال القصور الاسلامية في اسبانيا والأبنية ذات الحدائق، ترك تأثيراً كبيراً على فن العمارة المسيحي في أسبانيا. وكان الملوك المسيحيون الذي هيمنوا على المدن

الاسلامية في اسبانيا، يستخدمون المسلمين في بناء القصور والبيوت وفق الطراز الاسلامي. كما اخذ المسيحيون في مدينة اشبيلية، عن المسلمين طريقتهم في العيش بدور ذات أفنية وساحات، وانتقلت هذه الطريقة الى أمريكا ايضاً(٣٨٤).

يقول الكاتب الفرنسي مسيو باتيسيه: «لاريب في انّ المعماريين الفرنسيين اقتبسوا في القرنين الميلاديين الحادي عشر والثاني عشر الكثير من الدقائق المعمارية المهمة والتزيينات عن المعمارية الشرقية... اليست كنيسة «بوي» التي هي من أقدس الأبنية المسيحية، تزيّنت بوابتها بكتابات عربية ـ اسلامية؟».

يكتب مسيو لونورمان: «تأثير معمارية المسلمين واضح جداً على كثير من كنائس فرنسا، مثل كنيسة مدينة «ماغلن» التي تأسست عام ١١٧٨م. وكانت لهذه المدينة علاقات مستمرة مع الشرق، او كنيسة كاند، وكنيسة غاماش، وغيرهما»(٣٨٥).

يقول مسيو «شارل بلان» بشأن اقتباس الفن المعماري الاوربي عن المسلمين: «على العكس مما هو شائع في هذا اليوم، ينبغي ان نقول بدون مبالغة في تأثير امة ما على امة اخرى، انّ الصليبيين وبعد رؤيتهم للفنون المعمارية الاسلامية كالغرف، والأواوين، والمنائر، والشُرَف، استخدموها في عماراتهم خلال عودتهم الى فرنسا. ومن نماذج هذا الاقتباس: بروج المراقبة، والقصور، والشرف، والأبراج، والأسوار التي شيدوها في القلاع العسكرية أو المدن خلال العصور الوسطى».

ويرى مسيو اويني وهو من خبراء فن العمارة الاسلامية أنّ «الابراج الجميلة التي شيدت كثيراً في أوربا حتى نهاية القرن السادس عشر الميلادي، اخذها الاوربيون عن المسلمين»(٣٨٦).

هوامش الباب الرابع:

1_ See: M. Nauhosteen, History of Islamic Origins in Western Education, U.S.A. Colorado, 1964.

٢ـ لمزيد من الاطلاع راجع: ابن النديم، الفهرست؛ ابن القفطي، تاريخ الحكماء؛ و Delacy O Leary, Arabic Thoughts and its Place in History.

٣ـ راجع: «تاريخ العلوم في الاسلام»، مجلة كلية الالهيات، العدد ٢.

4_ Will Dorant, The Age of Faith, pp. 606_140.

٥ـ ابو الفضل عزتي، نفوذ الاسلام في اوربا خلال القرون الوسطى، طهران، منشورات دار التبليغ الاسلامي، ١٣٥٥، ص ٨.

6_ M. Nakhosteen, op. cit. p. 7.

7_ See: T. Arnold, the Preaching of Islam, Chapter 6.

٨ـ غوستاف لوبون، تاريخ تمدن الاسلام والعرب، ترجمة السيد هاشم الحسيني، طهران، ١٩٧٨، ص ١٤٩.

٩ـ محمد علي فروغي، سير الحكمة في اوربا، ج ١، طهران، ١٩٦٦، ص ٩٨ـ ٩٩.

١٠ـ غوستاف لوبون، نفس المصدر، ص ١٥٤ ـ ١٥٥.

١١ـ نفس المصدر، ص ١٥٦، ١٦٥ ـ ١٧١.

١٢ـ ابو الفضل عزتي، مصدر سابق، ص ٢٣ ـ ٢٤.

١٣ـ شبه جزيرة ايبري التي تشمل كلاً من اسبانيا والبرتغال، كان تُعرف عند المسلمين بالأندلس. وحينما صغرت رقعة البلد الاسلامي في شبه الجزيرة هذه واقتصرت على

غرناطة فقط، أُطلقت كلمة الأندلس على غرناطة فقط. ويطلق هذا الاسم في العصر الراهن على الجزء الجنوبي من أسبانيا فقط.

١٤ـ صقلية أكبر جزر البحر المتوسط وإحدى ولايات ايطاليا. هاجمها المسلمون عام ٣٣هـ/ ٦٥٢م، وفتحها الأغالبة عام ٨٢٧م. وازدهرت خلال الحكم الاسلامي تجارياً، وصناعياً، وزراعياً، وعلمياً، واكتسبت مدنها مثل بالرمو، ومسينا، وسيراكوسا، وسالرنو، أهمية علمية كبرى لاسيا على الصعيد الطبي، لأنّ بعض هذه المناطق ذات تراث ثقافي يوناني ولعبت دوراً مهماً في نقل العلوم الى المسلمين ومن المسلمين الى اوربا. وحكم المسلمون هذه الجزيرة حتى عام ١٠٦٠م.

١٥ـ المرابطون ينتمون الى قبائل صنهاجة في افريقيا الشمالية. فتحوا المغرب أولاً ثم اسبانيا. اسس هذه السلالة يحيى بن ابراهيم الجدلي. راجع: ابو الفضل عزتي، سابق، ص ٤٤.

١٦ـ الموحدون من بربر المغرب، أسس سلالتهم المهدي بن محمد بن تومرت. وتقوضت في عام ١١٧١م.

١٧ـ بنو نصر أو بنو الأحمر، سلالة اسلامية حكمت غرناطة من ١٢٣٨ وحتى ١٤٩٢. مؤسسها محمد بن نصر الذي فتح غرناطة وبني قصر الحمراء. سقطت على يد فرديناند وايزبل.

١٨ـ ابو الفضل عزتي، سابق، ص ٢٧ و ٤٤.

١٩ـ الأغالبة او بنو الأغلب، سلالة عربية حكمت بلاد افريقيا الشمالية. مؤسسها ابراهيم بن الأغلب، أسسها في ٨٠٠م. وانقرضت على يد الدولة الفاطمية بمصر عام ٩٠٩م. راجع: ابو الفضل عزتي، سابق، ص ٤٥.

٢٠ـ نفس المصدر، ص ٢٩ ـ ٢٨.

٢١ـ للوقوف على الحضارات والأماكن والعصور، راجع: فوستل دوكولانج، الحضارة القديمة، ترجمة نصر الله الفلسفي، طهران، كيهان، ١٩٣٠؛ رولف لينتون، سير الحضارة،

ترجمة برويز مرزبان، طهران، دانش، ١٩٧٨؛ ارنولد تـوينبي، تـاريخ الحـضارة، تـرجمـة يعقوب آجند، طهران، مولى، ١٩٨٣؛ هنري لوكاس، تاريخ الحضارة مـنذ القـدم وحـتى عصرنا، ج ١، ترجمة عبد الحسين آذرنغ، تهران، كيهـان، ١٩٨٣؛ ويـل ديـورانت، قـصة الحضارة، ترجمة احمد آرام، طهران، اقبال، ١٩٦٨.

٢٢ـ رومن استيفان، توزع المجموعات الاسلامية في مكـتبات اوربـا الغـربية وأمـريكا الشمالية، ترجمة فرشته ناصري، مشهد، ص ٩ ـ ١٥.

٢٣ـ محمد بن عبد السلام بن ثعلبة الخشـني الأنـدلسي القـرطبي (ت ٢٨٦هـ)، محـدث، وحافظ لغوي. ومن آثاره: المصنف في شرح الحديث.

٢٤ـ بقي بن مخلد بن يزيد الأندلسي القرطبي (٢٠١ ـ ٢٧٦هـ)، محدث ومفسر، ومجـتهد. من آثاره: تفسير القرآن، وكتاب في فتاوى الصحابة والتابعين.

25_ Nathaniel Schmidt, "Early Oriental Studies in Europe and the Work of the American Oriental Society 1842-1922", Journal of the American Oriental Society, 43, 1923.

٢٦ـ رومن استيفان، سابق، ص ٣٤٤ ـ ٣٤٥.

٢٧ـ نفس المصدر، ص ٣٤٦ ـ ٣٥٢ و ٣٦٧ـ ٣٦٩.

٢٨ـ البرت مالت وجول ايزاك، تاريخ القرون الوسطى، ج ٢، ترجمة عبد الحسين هـزبر، طهران، مكتبة ابن سينا، ١٩٦٤، ص ٢٤٧ و ٢٥٠.

٢٩ـ ابو الفضل عزتي، مصدر سابق، ص ١١١ ـ ١١٢.

٣٠ـ توماس واكر ارنولد والفرد غيوم، ميراث الاسلام، ترجمة مـصطفى عـلم، طـهران، منشورات مهر، ١٩٨٦، ص ٤ ـ ٦.

٣١ـ ابو الفضل عزتي، سابق، ص ١٢٢؛ غوستاف لوبون، سابق، ص ٣٩٦ـ ٣٩٨.

٣٢ـ ابو الفضل عزتي، سابق؛ مجتبى مينوي، «الاسلام من نافذة المسيحيين»، محمد خاتم الرسل، طهران، منشورات حسينية الارشاد، ١٩٦٩، ص ١٩٤ـ ١٩٦.

٣٣ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٧ـ ٨.

٣٤ـ مونتغمري وات، تأثير الاسلام في اوربا، ترجمة يعقوب آجند، طهران، منشورات مولى، ١٩٨٢، ص ١٣.

٣٥ـ هذا الكتاب المؤلف من ٥ أجزاء، طبع في برلين عام ١٨٨٢. الاجزاء الأربعة الاولى منه في العلوم الاقتصادية، والجزء الخامس في تأثير الحملات الصليبية على الاكتشافات والاصلاحات في أوربا.

٣٦ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ١٠ ـ ١١.

٣٧ـ نفس المصدر، ص ١٢ و ١٤.

٣٨ـ مجبتى مينوي، سابق، ص ١٨٨.

٣٩ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ١٧ ـ ١٨.

٤٠ـ نفس المصدر، ص ١٨ ـ ٢٧.

٤١ـ مجتبى مينوي، سابق، ص ١٩٤ ـ ١٩٥.

٤٢ـ نفس المصدر، ص ٢١٣ ـ ٢٥١؛ جواهر لال نهرو، تاريخ العالم، ج ١، ترجمة محمود تفضلي، طهران، منشورات أمير كبير، ١٩٥٩، ص ٤٢٠ ـ ٤٢٨.

٤٣ـ حايك، نقل الحضارة العربية الى الغرب، بيروت، ١٩٨٧، ص ٥٠؛ لمزيد من الاطلاع على هذه الترجمات والتراث الاسلامي الأسباني، راجع: آ. سي. كرومبي، من اوغسطين الى غاليلو، العلم في اواخر القرون الوسطى وأوائل القرون الجديدة، ترجمة أحمد آرام، طهران، ١٩٩٤، ج ١، ص ٣٠ ـ ٥٠.

٤٤ـ لويس باستر غارسيا، «انتشار واستخدام المخطوطات العربية الطبية في أسبانيا خلال القرن السادس عشر»، ترجمة فخر روحاني، مجلة بهارستان، العدد ١، السنة الاولى، ربيع ١٩٨٠.

45_ F. C. Copleston, A History of Philosophy, London, 1998, Vol. 2, pp. 205-211.

٤٦ـ حايك، سابق، ص ٧ـ٨؛ كرومبي، سابق، ج ١، ص ٤٢.

٤٧ـ افضل تقرير بهذا الشأن ما يلي:

M. Millas _ Valticrosa, Las Traducciones Orientales en Los Manuseritos de La Biblioteca Cateral de Toledo, Madrid, 1942.

٤٨ـ عبد الأمير أعم، «الاستشراق الفلسفي وانتقال الفلسفة العربية الى اللاتين في العصر الوسيط»، الاستشراق، العدد ٣، ١٩٨٨، ص ١٧؛ نجيب عقيقي، المستشرقون، القاهرة، ١٩٨١، ج ١، ص ١١٠.

٤٩ـ كريم مجتهدي، الفلسفة في القرون الوسطى، طهران، امير كبير، ١٩٩٦، ص ١٨٨.

٥٠ـ حايك، سابق، ص ٢٠٨ـ ٢١١.

٥١ـ للاطلاع على معلومات عن هذه الترجمات راجع: فؤاد سزكين، تاريخ الكتابات العربية، ترجمة كيكاوس جهانداري، طهران، ٢٠٠١، ص ٢٨٢ـ٣٨٥.

٥٢ـ حايك، سابق، ص ١١٩ـ ١٢٠، ١٢٤ـ١٢٦.

53_ M. Steinschneider, die Europaischen Ubersetzungen Aus dem Arabischen bis Mitte des 17, Jahruhnderts, Graz, 1956, pp. 2-84.

٥٤ـ حايك، سابق، ص ٥٥١ـ ٥٥٣؛ ايضاً راجع:

W. M. Watt, The Influence of Islam on Medieval Europe, Edinburg, 1972, p. 63.

55_ M. Steinsehneider, op. cit, pp. 9-12.

56_ ibid, pp. 16-32.

57_ ibid, pp. 35-51.

58_ ibid, pp. 55-58.

٥٩ـ للاطلاع، راجع: موسوعة عالم الاسلام، تحت إشراف غلام علي حداد عادل، ج ٥، ٢٠٠١، «بلاتو تيولبائي»، (فريد قاسملو).

٦٠ـ حايك، سابق، ص ٥٨٣؛ فؤاد سزكين، سابق، ص ٣٨٦.

٦١ـ فؤاد سزكين، سابق، ص ٣٨٠ ـ ٣٨١.

٦٢ـ نفس المصدر، ص ٥٧٨ ـ ٥٨٠.

٦٣ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٢٢٦ ـ ٢٢٧.

٦٤ـ ابو الفضل عزتي، سابق، ص ٧٩ ـ ٨٠؛ بارون كارا دفو، «علم النجوم والرياضيات»، ميراث الاسلام، ص ٢٩٢ ـ ٢٩٣.

٦٥ـ ابن ابي اصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ج ١، بيروت، ١٩٦٥، ص ١١٣.

٦٦ـ ابن النديم، سابق، ص ٢٤٢ ـ ٢٤٤.

٦٧ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٢٢٨ ـ ٢٢٩.

٦٨ـ نفس المصدر، ص ٢٢٣.

٦٩ـ نفس المصدر، ص ٢٣٧ ـ ٢٣٨؛ ابن النديم، سابق، ص ٣٧١ ـ ٣٧٩؛ محمد علي مدرس، ريحانة الأدب، طهران، ج ٥، ص ٩٧.

٧٠ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٢٤٠؛ غوستاف لوبون، مصدر سابق، ص ٥٥٢ ـ ٥٥٤.

٧١ـ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ذيل سنة ٣٣٩؛ هنري كوربن، تاريخ الفلسفة الاسلامية، ترجمة جواد الطباطبائي، طهران، ١٩٩١، ص ٢٠٠.

٧٢ـ ويل دورانت، قصة الحضارة، ج ١١، ص ١٦٩؛ محمد علي مدرس، سابق، ج ٢، ص ٢٦٥.

٧٣ـ زين العابدين قرباني، تاريخ الثقافة والحضارة الاسلاميتين، طهران، مكتب نشر الثقافة الاسلامية، ١٩٩١، ص ١٤٣ ـ ١٤٤.

٧٤ـ ويل دورانت، سابق، ص ١٧٣ ـ ١٧٦؛ مجتبى مينوي، سابق، ص ١٩٧ـ١٩٨.

٧٥ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٢٤٥.

٧٦ـ محمد علي مدرس، سابق، ج ٧، ص ٥٣٣ ـ ٥٣٧.

٧٧ـ غوستاف لوبون، سابق، ص ٦١٢.

٧٨ـ علي أصغر الحلبي، تاريخ حضارة الاسلام، طهران، ١٩٨٦، ص ٧٦ـ ٧٧.

٧٩ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٢٤٨ ـ ٢٥١.

٨٠ـ علي أصغر الحلبي، سابق، ص ٧٣ـ ٧٤.

٨١ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٢٥٣ ـ ٢٥٥.

٨٢ـ نفس المصدر، ص ٢٥٥؛ سليمان دنيا، مقدمة تهافت الفلاسفة، مصر، ١٩٥٨.

٨٣ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٢٥٦ ـ ٢٥٨.

٨٤ـ نفس المصدر، ص ٢٥٦ ـ ٢٥٩؛ غوستاف لوبون، سابق، ص ٥٥٢ـ ٥٥٤؛ السيد حسين نصر، العلم والتمدن في الاسلام، ترجمة احمد آرام، طهران، الخوارزمي، ١٩٨٠، ص ٤٨ ـ ٤٩.

٨٥ـ س.ح.وب. كلمنت، تاريخ الفلسفة، لندن، ١٩٠٥، ص ١٢٠؛ ميراث الاسلام، ص ٢٦٠.

٨٦ـ ابو الفضل عزتي، سابق، ص ٧٩.

٨٧ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٢٦١ ـ ٢٦٢.

٨٨ـ نفس المصدر، ص ١٠٤ و ١١٤؛ علي أصغر الحلبي، سابق، ص ٢٢١ـ ٢٢٦.

٨٩ـ علي أصغر الحلبي، سابق، ص ٢٢٢ ـ ٢٢٣ و ٢٢٦ ـ ٢٢٨.

٩٠ـ الشيخ عبد الله نعمة، فلاسفة الشيعة، بيروت، ١٩٣٠، ص ٩٢؛ السيد حسين نصر، سابق، ص ٢١٤.

٩١ـ غوستاف لوبون، سابق، ص ٦١٠؛ السيد حسين نصر، سابق، ص ٢١٧.

٩٢ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ١٠٦؛ دوليسي اوليري، انتقال العلوم اليونانية الى العالم الاسلامي، ترجمة احمد آرام، طهران، ١٩٦٣، ص ٢٤١ـ ٢٤٢.

٩٣ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ١٠٧.

٩٤ـ شكيب أرسلان، تاريخ فتوحات المسلمين في اوربا، ترجمة علي الدواني، طهران،

مكتب نشر الثقافة الاسلامية، ١٩٩١، ص ٢٩ ـ ٣١.

٩٥ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ١٠٨ و ١٢٠؛ غوستاف لوبون، سابق، ص ٥٨٨ ـ ٥٩٠.

٩٦ـ ابن النديم، سابق، ص ٨٠٨؛ ذبيح الله صفا، تاريخ الأدب الايراني، ج ١، طهران، الفردوسي، ١٩٩٢، ص ١٢٤.

٩٧ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ١٠٩؛ غوستاف لوبون، سابق، ص ٦٠٤.

٩٨ـ ذبيح الله صفا، سابق، ص ١١٨؛ ابن النديم، سابق، ص ٤٢٦؛ علي أصغر الحلبي، سابق، ص ١٩١ ـ ١٩٢.

٩٩ـ عمر فروخ، تاريخ العلوم عند العرب، بيروت، ١٩٧٠، ص ٥٤٣؛ ابو بكر محمد زكريا الرازي، كتاب الجدري والحصبة، ترجمة محمود نجم آبادي، طهران، منشورات جامعة طهران، ط ٢، ١٩٨٥، مقدمة محمود نجم آبادي، ص خمسة الى سبعة.

١٠٠ـ جرجي زيدان، تاريخ التمدن الاسلامي، راجعها وعلّق عليها: الدكتور حسين مؤنس، مصر، دار الهلال. ص ١٥٩؛ علي اصغر الحلبي، سابق، ص ١٨٩ ـ ١٩١.

١٠١ـ غوستاف لوبون، سابق، ص ٦٠٩ ـ ٦١٠.

١٠٢ـ علي أصغر الحلبي، سابق، ص ١٩٠.

١٠٣ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ١١١ ـ ١١٢.

١٠٤ـ نفس المصدر، ص ١١٣؛ علي أصغر الحلبي، سابق، ص ١٩١.

١٠٥ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ١١٢ ـ ١١٣.

١٠٦ـ محمد تقي دانش بجوه، طبع هذين الكتابين بطهران عام ١٩٦٤ مع تعليقات وتحقيقات.

١٠٧ـ علي أصغر الحلبي، سابق، ص ٢٢٦ ـ ٢٢٧.

١٠٨ـ نفس المصدر، ص ٢٢٨.

١٠٩ـ بديع الزمان فروزانفر، تاريخ الأدب، ص ٤٣ ـ ٤٥.

١١٠ـ ذبيح الله صفا، سابق، ص ٣٤٥.

١١١ـ جويل ل. كرمر، الإحياء الثقافي في عصر آل بويه، ترجمة محمد سعيد الحنائي الكاشاني، طهران، مركز النشر الجامعي، ١٩٩٦، ص ١٣٤؛ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ١١٦.

١١٢ـ ذبيح الله صفا، سابق، ج ١، ص ٣٤٦.

١١٣ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ١١٣ و ١١٦.

١١٤ـ جرجي زيدان، سابق، ج ٣، ص ٢٠٢.

١١٥ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ١١٦.

١١٦ـ نفس المصدر.

١١٧ـ غوستاف لوبون، سابق، ص ٦١١.

١١٨ـ ويل دورانت، سابق، ج ١١، ص ١٥٩.

١١٩ـ زين العابدين قرباني، سابق، ص ١٨٩ ـ ١٩٠؛ الشيخ عبد الله نعمة، سابق، ص ٩٣ـ ٩٤.

١٢٠ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ١١٧.

١٢١ـ نفس المصدر، ص ١١٧ ـ ١١٨؛ غوستاف لوبون، سابق، ص ٦١١ـ ٦١٢.

١٢٢ـ عبد الحسين زرين كوب، سجل الاسلام، طهران، امير كبير، ١٩٩٠، ص ٤٩.

١٢٣ـ ذبيح الله صفا، سابق، ص ٣٤٨ و ٦٢٥؛ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ١١٨.

١٢٤ـ ذبيح الله صفا، سابق، ٣٤٨.

١٢٥ـ احمد عيسى بيك، تاريخ البيمارستانات في الاسلام، دمشق، ١٩٦٠، ص ٦٣ ـ ٦٩؛ ذبيح الله صفا، سابق، ص ١٠٢ و ١٠٩.

١٢٦ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ١١٨؛ زين العابدين قرباني، سابق، ص ١٩١.

١٢٧ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ١١٨ ـ ١١٩.

١٢٨ـ رسالة للبيروني في فهرست كتب محمد بن زكريا الرازي، ص ٢٩ـ ٤٣.

١٢٩ـ ذبيح الله صفا، سابق، ج ١، ص ٣٣٧ ـ ٣٤٢.

١٣٠ـ جويل ل. كرمر، سابق، ص ٢٣٨ ـ ٢٥٥؛ علي أصغر الحلبي، سابق، ص ٢٢٨ ـ ٢٣٠؛ ذبيح الله صفا، سابق، ج ١، ص ٣١٩ ـ ٣٣٢.

١٣١ـ غوستاف لوبون، سابق، ص ٦٠٩.

١٣٢ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ١٢١؛ ويل دورانت، سابق، ج ١١، ص ٢٢٩.

١٣٣ـ يُعرف ابن الهيثم عند اليونانيين والاوربيين بإسم «الهزن».

١٣٤ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ١٢١.

١٣٥ـ غوستاف لوبون، سابق.

١٣٦ـ بير روسو، تاريخ العلوم، ترجمة حسن صفاري، طهران، أمير كبير، ١٩٧٩، ص ١١٩؛ السيد حسين نصر، سابق، ص ١١٦ ـ ١١٧.

١٣٧ـ ذبيح الله صفا، سابق، ص ٣٠٠ ـ ٣٠٢.

١٣٨ـ علي أصغر الحلبي ٧ سابق، ص ٢٥٦ ـ ٢٥٨ و ٨٤ ـ ٨٥.

١٣٩ـ السيد حسين نصر، سابق، ج ٢، ص ٢٨٦.

١٤٠ـ جرجي زيدان، سابق، ص ٣٧٤.

١٤١ـ سالرنو: ميناء صغير يبعد عن نابولي مسافة ٥٠ كم وكان مهماً في القرون الوسطى. وكانت فيه مدرسة ومركز صحي معروفان. وترجم المترجمون الآثار الاسلامية الى اللاتينية ثم اخذوا يدرسونها في مدرسته.

١٤٢ـ غوستاف لوبون، سابق، ص ٦١٥.

١٤٣ـ جرجي زيدان، سابق، ج ٣، ص ٢٠٩ ـ ٢١٠.

١٤٤ـ عبد الحسين زرين كوب، سابق، ص ٥٨؛ جويل ل. كرمر، سابق، ص ٣٧٦.

١٤٥ـ عبد الحسين زرين كوب، سابق، ص ٥٨ ـ ٥٩؛ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ١٢٣.

١٤٦ـ السيد حسين نصر، سابق، ص ٢٠٣.

١٤٧ـ نفس المصدر، ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣.

١٤٨ـ ذكر ماكس مايرهوف في مقالته في كتاب «ميراث الاسلام»، ص ١٢٦، ان كتاب التيسير إما من تأليف الزهراوي او ابن زهير.

١٤٩ـ السيد حسين نصر، سابق، ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣ و ١٠٠ ـ ١٠١.

١٥٠ـ نفس المصدر، ص ٢٠٣؛ زين العابدين قرباني، سابق، ص ١٩٩ ـ ٢٠٣.

١٥١ـ جرجي زيدان، سابق، ج ٣، ص ٢٠٦.

١٥٢ـ جوزيف ماك كاب، عظمة المسلمين في أسبانيا، ترجمة ابي القاسم فيضي، اصفهان، ١٩٣٧، ص ١٦٩.

١٥٣ـ ابو الفضل عزتي، سابق، ص ١٤٩.

١٥٤ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ١٢٧.

١٥٥ـ علي أصغر الحلبي، سابق، ص ٢٣١ ـ ٢٣٢؛ السيد حسين نصر، سابق، ص ١٠٠ ـ ١٠١.

١٥٦ـ السيد حسين نصر، سابق، ص ١٧٧ ـ ١٧٨ و ١٢٧ ـ ١٢٨.

١٥٧ـ غوستاف لوبون، سابق، ص ٥٦٧.

١٥٨ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٢٩٢ ـ ٢٩٣؛ السيد حسين نصر، سابق، ص ١٣٥ ـ ١٣٦.

١٥٩ـ غوستاف لوبون، سابق، ص ٥٦٧.

١٦٠ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٢٩٣.

١٦١ـ السيد حسين نصر، سابق، ص ١٣٧ ـ ١٣٨؛ عبد الحسين زرين كوب، سابق، ص ٦١.

١٦٢ـ فيلسوف الفلسفة المدرسية ورياضي من مدينة باث (Bath) في شمال انجلترا، ويُعدّ من اوائل مترجمي الكتب العربية الى اللاتينية، ومنها زيج وجبر الخوارزمي. وكان يعيش في القرن الثاني عشر الميلادي. راجع: ابو الفضل عزتي، سابق، ص ٥٦.

١٦٣ـ علي أصغر الحلبي، سابق، ص ٢٥١ ـ ٢٥٤؛ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٢٩٨ ـ ٣٠٣.

١٦٤ـ علي أصغر الحلبي، سابق، ص ٢٥٤؛ السيد حسين نصر، سابق، ص ١٣٨.

١٦٥ـ غلام حسين مصاحب، الحكيم عمر الخيام كعالم في الجبر، الجمعية الوطنية للآثار، ١٩٦٠، ص ١٠٤ ـ ١٠٥؛ السيد حسين نصر، سابق، ص ١٣٨.

١٦٦ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٢٠٧، ٢٠٨.

١٦٧ـ السيد حسين نصر، سابق، ص ١٢٨.

١٦٨ـ نفس المصدر، ص ١٣٨؛ علي أصغر الحلبي، سابق، ص ٢٥٩.

١٦٩ـ السيد حسين نصر، سابق، ص ١٣٨؛ علي اصغر الحلبي، سابق، ص ٢٧٢.

١٧٠ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٣٠٨ ـ ٣٠٩؛ السيد حسين نصر، سابق، ص ١٣٨ و ١٤٩.

١٧١ـ الشيخ عبد الله نعمة، سابق، ص ١٠٢.

١٧٢ـ علي اصغر الحلبي، سابق، ص ٢٤٥.

١٧٣ـ غلام حسين مصاحب، سابق، ص ١٠٦ ـ ١٠٧.

١٧٤ـ السد حسين نصر، سابق، ص ١٤٧ ـ ١٤٨؛ علي أصغر الحلبي، سابق، ص ٢٥٦.

١٧٥ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٣٠٩ ـ ٣١٠.

١٧٦ـ علي اصغر الحلبي، سابق، ص ٢٥٧ ـ ٢٥٨.

١٧٧ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٣٠٩ ـ ٣١٠.

١٧٨ـ السيد حسين نصر، سابق، ص ١٤٨.

١٧٩ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٣١٣ ـ ٣١٤؛ السيد حسين نصر، سابق، ص ٤٩ ـ ٥٠.

١٨٠ـ الشيخ عبد الله نعمة، سابق، ١٠٣ ـ ١٠٤؛ السيد حسين نصر، سابق، ص ٥٠.

١٨١ـ الشيخ عبد الله نعمة، سابق، ص ١٠٣؛ محمد علي مدرس، سابق، ج ٤، ص ٢٥٧.

١٨٢ـعلي أصغر الحلبي، سابق، ص ٢٤٦.

183_ Encyclopaedia of Islam, New Edition, Vol, p. 436.

١٨٤ـجرجي زيدان، سابق، ج ٣، ص ٢٨٧؛ السيد حسين نصر، سابق، ص ١٥٨.

١٨٥ـعلي أصغر الحلبي، سابق، ص ٢٦٩ ـ ٢٧٠.

١٨٦ـابن النديم، سابق، ص ٣٥٩.

١٨٧ـتوماس واكر ارنولد، سابق، ص ٢٩٧ ـ ٢٩٨؛ علي اصغر الحلبي، سابق، ص ٢٧٠.

١٨٨ـغوستاف لوبون، سابق، ص ٥٦٩ ـ ٥٧٠؛ ذبيح الله صفا، سابق، ص ١١٥.

١٨٩ـابن النديم، سابق، ص ٣٩٢.

١٩٠ـالفرغاني، «كتاب في الحركات السماوية وجوامع علم النجوم»، ترجمة احمد آرام، مجلة المعارف الاسلامية، العدد ٤، ١٩٨٧، ص ٩٦.

١٩١ـتوماس واكر أرنولد، سابق، ص ٢٩٨.

١٩٢ـويل دورانت، سابق، ج ١١، ص ١٥١.

١٩٣ـابو القاسم قرباني، علماء الرياضيات الايرانيون، ص ١٩؛ جرجي زيدان، سابق، ج ٣، ص ٢٨٧.

١٩٤ـمحمد علي مدرس، سابق، ج ٢، ص ١٨٥.

١٩٥ـابن النديم، سابق، ص ٤٠٠؛ عبد الحسين زرين كوب، سابق، ص ٦٢ـ٦٦؛ محمد علي مدرس، سابق، ج ٧، ص ٢٧٢ ـ ٢٧٤.

١٩٦ـالسيد حسين نصر، سابق، ص ١٥٩ ـ ١٦٠؛ ذبيح الله صفا، سابق، ج ١، ص ٢٨٤.

١٩٧ـالسيد حسين نصر، سابق، ص ١٦٠؛ غوستاف لوبون، سابق، ص ٥٦٩؛ ويل دورانت، سابق، ج ١١، ص ١٥١؛ ذبيح الله صفا، سابق، ج ١، ص ٩٣.

١٩٨ـذبيح الله صفا، سابق، ص ٣٣٥ ـ ٣٣٦؛ الشيخ عبد الله نعمة، سابق، ص ٨٤؛

السيد حسين نصر، سابق، ص ١٦٠.

199_ See: Fr. Wopcke: L' Algebre d' Omar Alkhayami, Paris, 1851.

٢٠٠ ـ ابن النديم، سابق، ص ٣٩٥.

٢٠١ ـ جويل ل. كرمر، سابق، ص ٣٧٣.

٢٠٢ ـ السيد حسين نصر، سابق.

٢٠٣ ـ نفس المصدر، ص ١٦١.

٢٠٤ ـ ذبيح الله صفا، سابق، ص ٣٣٧ ـ ٣٤٢؛ السيد حسين نصر، سابق، علي أصغر الحلبي، سابق، ص ٢٧٩؛ جرجي زيدان، سابق، ص ٢٨٤.

٢٠٥ ـ جرجي زيدان، سابق، ص ٢٧٨؛ محمد علي مدرس، سابق، ج ٨، ص ٢٨٤.

٢٠٦ ـ غوستاف لوبون، سابق، ص ٥٧٥ ـ ٥٧٦؛ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٣١١ـ٣١٢.

٢٠٧ ـ السيد جلال الطهراني، التقويم، طهران، ص ٦٤.

٢٠٨ ـ السيد حسين نصر، سابق، ص ١٦١ ـ ١٦٢؛ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٣١٢.

٢٠٩ ـ السيد حسين نصر، سابق، ص ١٦٢؛ غوستاف لوبون، سابق، ص ٥٧٢.

٢١٠ ـ آقا بزرك الطهراني، الذريعة الى تصانيف الشيعة، ج ١، ص ٧٤.

٢١١ ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٣١٤.

٢١٢ ـ غوستاف لوبون، سابق، ص ٥٧٦ ـ ٥٧٧.

٢١٣ ـ الشيخ عبد الله نعمة، سابق، ص ٨٦؛ جوزيف ماك كاب، سابق، ص ١٨٠؛ ايضاً انظر:

Encyclopaedia of Islam, New Edition, vol. 1, p. 436.

٢١٤ ـ جرجي زيدان، سابق، ج ٣، ص ٢٩٥.

٢١٥ ـ جوزيف ماك كاب، سابق، ص ١٨٠.

٢١٦ـ جرجي زيدان، سابق.

٢١٧ـ غوستاف لوبون، سابق، ص ٥٨٦.

٢١٨ـ جرجي زيدان، سابق، ج ٣، ص ٢١٢.

٢١٩ـ ابو الفضل عزتي، سابق، ص ١٤٤ ـ ١٤٥.

٢٢٠ـ علي أصغر الحلبي، سابق، ص ٣٣٧ ـ ٣٣٨؛ جرجي زيدان، سابق، ج ٢، ص ١٣٣ ـ ١٣٤.

٢٢١ـ غوستاف لوبون، سابق، ص ٧٧٨ ـ ٧٧٩.

٢٢٢ـ جرجي زيدان، سابق، ص ١٣٩؛ غوستاف لوبون، سابق، ص ٧٨٠.

٢٢٣ـ جرجي زيدان، سابق، ص ١٣٦ ـ ١٣٧؛ علي اصغر الحلبي، سابق، ص ٣٣٩.

٢٢٤ـ غوستاف لوبون، سابق، ص ٥٦٤ ـ ٥٦٥؛ جرجي زيدان، سابق، ص ١٣٧؛ ذبيح الله صفا، سابق، ج ١، ص ٣٥٠.

٢٢٥ـ غوستاف لوبون، سابق، ص ٥٦٤ ـ ٥٦٥.

٢٢٦ـ ذبيح الله صفا، سابق، ص ١٤١ و ٦٤٢.

٢٢٧ـ جرجي زيدان، سابق، ص ١٣٧؛ غوستاف لوبون، سابق، ص ٧٧٨.

٢٢٨ـ مجتبى مينوي، سابق، ص ٢٢٧؛ غوستاف لوبون، سابق، ص ٧٧٩.

٢٢٩ـ جرجي زيدان، سابق، ص ١٣٧ ـ ١٣٨؛ علي أصغر الحلبي، سابق، ص ٣٤١ـ ٣٤٢.

٢٣٠ـ ذبيح الله صفا، سابق، ج ١، ص ١٨٨ ـ ١٩٣؛ علي أصغر الحلبي، سابق، ص ٣٣٨؛ جرجي زيدان، سابق، ص ١٣٦.

٢٣١ـ علي أصغر الحلبي، سابق، ص ٣٤٢.

٢٣٢ـ جرجي زيدان، سابق، ص ١٣٩ ـ ١٤٠؛ غوستاف لوبون، سابق، ص ٧٧٨؛ علي أصغر الحلبي، سابق، ص ٣٤٢ ـ ٣٤٣.

٢٣٣ـ جرجي زيدان، سابق، ص ١٤٠؛ علي أصغر الحلبي، سابق، ص ٣٤٣.

٢٣٤ـ جرجي زيدان، سابق، ص ١٤١؛ ايضاً راجع: ذبيح الله صفا، سابق، ج ٢، ذيل حاجي خليفة.

٢٣٥ـ ذبيح الله صفا، سابق، ج ٢، ص ٣٤٩؛ جرجي زيدان، سابق، ص ١٤٦؛ السيد حسين نصر، سابق، ص ٨٩.

٢٣٦ـ منسوب الى قبيلة همدان، ومولود في صنعاء، كان عارفاً بالهيئة والهندسة فضلاً عن براعته في الشعر والنسب واللغة والتاريخ والجغرافيا. من آثاره: كتاب الاكليل، وديوان شعري، وكتاب صفة الجزيرة العربية. لمزيد من الاطلاع، راجع: آدم متز، تاريخ الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة علي رضا ذكاوتي، ج ٢، طهران، أمير كبير، ١٩٨٣، ص ١٠.

٢٣٧ـ ذبيح الله صفا، سابق، ص ١٢٤ و ١٢٧.

٢٣٨ـ جرجي زيدان، سابق، ص ١٤٧.

٢٣٩ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ١٧٨.

٢٤٠ـ نفس المصدر، ص ١٨٠ ـ ١٨٥؛ السيد حسين نصر، سابق، ص ٨٧؛ ايضاً راجع: فاسيلي فلاديمير بارتولد، الاستشراق في روسيا واوربا، ترجمة حمزة سردادور، ابن سينا، ١٩٧٢، ص ٨٨ ـ ٨٩.

٢٤١ـ السيد حسين نصر، سابق، ص ٨٩.

٢٤٢ـ نفس المصدر، ص ٨٩؛ آدم متز، سابق، ص ٩.

٢٤٣ـ غوستاف لوبون، سابق، ص ٥٨٠ ـ ٥٨١؛ فاسيلي فلاديمير بارتولد، سابق، ص ٦٦؛ مجلة دنيا العلم، «جغرافيو عصر النهضة الاسلامية»، العدد ٤ و ٥، ص ٥٠؛ أحمد بن فضلان، رحلة ابن فضلان، ترجمة ابي الفضل الطباطبائي، طهران، مؤسسة ثقافة ايران، ١٩٥٦، مقدمة المترجم.

٢٤٤ـ السيد حسين نصر، سابق، ص ٨٩؛ بارون كارادفو، مفكرو الاسلام، ترجمة أحمد آرام، طهران، مكتب الثقافة الاسلامية، ١٩٨٣، ص ٥٨ ـ ٥٩.

٢٤٥ـ عبد الحسين زركوب، سابق، ص ٧٨؛ محمد بن احمد مقدسي شاري، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ترجمة علي نقي منزوي، طهران، ١٩٨٢؛ جرجي زيدان، سابق، ص ١٤٨؛ السيد حسين نصر، سابق، مقبول أحمد، «علم الجغرافيا وتطوراته في العالم الاسلامي، ترجمة احمد آرام، مجلة «المعارف الاسلامية»، العدد ٣، ص ١٠٢.

٢٤٦ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ١٨٤ ـ ١٨٥.

٢٤٧ـ السيد حسين نصر، سابق، ص ٨٨.

٢٤٨ـ بوركمال، دراسات كارتوغرافية في جنوب شرقي ايران، جامعة طهران، مؤسسة الجغرافيا، ١٩٧٠.

٢٤٩ـ آدم متز، سابق، ص ١٠؛ المنجد، الأعلام، ذيل الهمداني.

٢٥٠ـ ابو ريحان البيروني، تحقيق ما للهند، ص ١٢ ـ ١٣.

٢٥١ـ آدم متز، سابق، ص ١٥؛ السيد حسين نصر، سابق، ص ٩٠.

٢٥٢ـ المسعودي، مروج الذهب، ج ٢، ص ٧١ ـ ٧٥؛ غوستاف لوبون، سابق، ص ٧٨٩.

٢٥٣ـ آدم متز، سابق، ص ١٠؛ ذبيح الله صفا، سابق، ص ٣٥٠.

٢٥٤ـ تاريخ الكرديزي، زين الأخبار، طهران، ص ٣٦ ـ ٣٧؛ ابن النديم، سابق، ص ١٥٤ ـ ١٥٥؛ حاجي خليفة، سابق، ص ١٦٦٤.

٢٥٥ـ السيد حسين نصر، سابق، ص ٩٠؛ غوستاف لوبون، سابق، ص ٧٩٠؛ ذبيح الله صفا، سابق، ص ٣٥٠.

٢٥٦ـ غوستاف لوبون، سابق، ص ٧٨٩؛ ذبيح الله صفا، سابق، ص ٣٥١.

٢٥٧ـ جرجي زيدان، سابق، ص ١٤٨.

٢٥٨ـ ابن حوقل، صورة الأرض، ص ٤٧٢.

٢٥٩ـ ابو اسحاق الاصطخري، المسالك والممالك، ص ١١.

٢٦٠ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ١٨٧.

٢٦١ـ ذبيح الله صفا، سابق؛ علي أصغر الحلبي، سابق، ص ٣٢٩ـ ٣٣٠؛ غوستاف لوبون، سابق.

٢٦٢ـ حاجي خليفة، سابق، ص ١٦٦٤، توماس واكر ارنولد، سابق، ص ١٨٤.

٢٦٣ـ السيد حسين نصر، ص ٩٠.

٢٦٤ـ ذبيح الله صفا، سابق، ج ٢، ص ٢٣٦ و ٢٩٢؛ السيد حسين نصر، سابق؛ فلاديمير بارتولد، سابق، ص ٨٨ ـ ٨٩.

٢٦٥ـ مدينة سبتة تقع في شمال أفريقيا عند مضيق جبل طارق.

٢٦٦ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ١٨٧ ـ ١٨٨؛ السيد حسين نصر، سابق.

٢٦٧ـ احمد فرامرزي، «تاريخ الجغرافيا في العصر الاسلامي»، مجلة تقدم، العدد ١، ص ٥٣٨؛ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ١٨٨.

٢٦٨ـ غوستاف لوبون، سابق، ص ٧٨٩؛ السيد حسين نصر، سابق.

٢٦٩ـ السيد حسين نصر، سابق، ص ٩١؛ احمد فرامرزي، سابق.

٢٧٠ـ الفونس غابريل، دراسات جغرافية حول ايران، ترجمة فتح علي خواجه نوري، طهران، ابن سينا، ص ٤٠.

٢٧١ـ جرجي زيدان، سابق، ج ٢، ص ١٤٩؛ السيد حسين نصر، سابق، غوستاف لوبون، سابق، ص ٧٦٠.

٢٧٢ـ السيد حسين نصر، سابق، غوستاف لوبون، سابق، ص ٧٨٩.

٢٧٣ـ ابن بطوطة، رحلة ابن بطوطة، ترجمة محمد علي موحدي، طهران، ١٩٥٨؛ السيد حسين نصر، سابق.

٢٧٤ـ السيد حسين نصر، سابق، ص ٩٠ ـ ٩١.

٢٧٥ـ منوجهر ستوده، «الاقاليم السبعة»، مجلة «سخن»، العدد ٩، ١٩٥٨؛ م.م. شريف، مصادر الثقافة الاسلامية، ترجمة جليل خليليان، ج ٢، طهران، ١٩٨٠، ص ٨٤.

٢٧٦ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ١٩٢ ـ ١٩٣.

٢٧٧ـ القزويني عجائب المخلوقات، ج ١، ص ١٧٢.

٢٧٨ـ ياقوت الحموي، سابق، ج ٣، ص ٤٥٣.

٢٧٩ـ سلسلة التواريخ، باريس، ١٨١١، ص ١٤ و ٣٦.

٢٨٠ـ المسعودي، سابق، ج ١، ص ٣٠٨؛ آدم متز، سابق، ج ٢، ص ٢٤٦.

٢٨١ـ غوستاف لوبون، سابق، ص ٦٠١ ـ ٦٠٣.

٢٨٢ـ مجلة «دنيا العلم»، سابق، ص ٥٠.

٢٨٣ـ م.م. شريف، سابق، ص ٢٠.

٢٨٤ـ فاسيلي فلاديمير، سابق، ص ٦٦.

٢٨٥ـ بارون كارادفو، سابق، ص ٥٨ ـ ٥٩؛ توماس واكر آرنولد، سابق، ص ١٩٧.

٢٨٦ـ راجع: شهريار رامهرمزي، عجائب الهند، ترجمة محمد ملك زادة، مؤسسة ثقافة ايران، ١٩٦٩.

٢٨٧ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ١٩٥ ـ ١٩٧؛ م.م. شريف، سابق.

٢٨٨ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ١٩٩.

٢٨٩ـ علي سيد أمير، تاريخ العرب والاسلام، ترجمة سيد محمد تقي فخر داعي الجيلاني، طهران، ١٩٤١، ص ٤٤؛ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ١٩٩ ـ ٢٠٠.

٢٩٠ـ الادريسي، سابق، ط دوزي، ص ٢١٤؛ آدم متز، سابق، ص ٢٤٠.

٢٩١ـ اليعقوبي، البلدان، ص ٣٢٧.

٢٩٢ـ ابن حوقل، سابق، ص ٤٦.

٢٩٣ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٢٠٠ ـ ٢٠١.

٢٩٤ـ آدم متز، سابق، ص ٢٠٦ ـ ٢٠٧؛ توماس واكر ارنولد، سابق، ٢٠١ ـ ٢٠٢.

٢٩٥ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٢٠٢.

٢٩٦ـ آدم متز، سابق، ص ٢٠٧.

٢٩٧ـ المسعودي، سابق، ج ٢، ص ١٥.

٢٩٨ـ آدم متز، سابق.

٢٩٩ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٢٠٣.

٣٠٠ـ نفس المصدر؛ غوستاف لوبون، سابق، ص ٦٩٦.

٣٠١ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٢٠٣ ـ ٢٠٤.

٣٠٢ـ نفس المصدر، ص ٦٨.

٣٠٣ـ جرجي زيدان، سابق، ص ١٩٨.

٣٠٤ـ نفس المصدر، ص ٢٩٨ ـ ٢٩٩؛ ايضاً راجع: زكي محمد حسن المصري، الفنون الجميلة الايرانية، ترجمة كاب، طهران، ١٩٨٥.

٣٠٥ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٣٠.

٣٠٦ـ ارنست كونل، الفن الاسلامي، ترجمة هوشنك طاهري، منشورات طوس، ١٩٧١، ص ١١ ـ ١٢.

٣٠٧ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٣٠ ـ ٣١.

٣٠٨ـ كريستين برايس، تاريخ الفن الاسلامي، ترجمة مسعود رجب نيا، طهران، ١٩٦٨، ص ٨ ـ ٩؛ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٣٤ ـ ٣٥.

٣٠٩ـ آدم متز، سابق، ص ٢٠٩ ـ ٢١١؛ غوستاف لوبون، سابق، ص ٦٤٢.

٣١٠ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ٣٥.

٣١١ـ نفس المصدر، ص ٣٦ ـ ٣٧.

٣١٢ـ نفس المصدر، ص ٣٨ ـ ٤٠.

٣١٣ـ رانست كونل، سابق، ص ٩٤ ـ ٩٥ و ١٢٤.

٣١٤ـ غوستاف لوبون، سابق، ص ٦٣٩ ـ ٦٤١؛ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٤٢.

٣١٥ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٤٢ ـ ٤٣؛ كريستين برايس، سابق، ص ٩٦ـ١٠٦.

٣١٦ـ ارنست كونل، سابق، ص ٦٨ ـ ٦٩؛ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٤٣.

٣١٧ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٤٤؛ ارنست كونل، سابق، ص ٢١١ ـ ٢١٢.

٣١٨ـ غوستاف لوبون، سابق، ص ٦٤٦ ـ ٦٤٨.

٣١٩ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٤٤ ـ ٤٥.

٣٢٠ـ ارنست كونل، سابق، ص ٤٠؛ غوستاف لوبون، سابق، ص ٦٤٨.

٣٢١ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٤٦؛ محمد مدد بور، تجليات الحكمة المعنوية في الثقافة الاسلامية، طهران، امير كبير، ١٩٩٥، ص ٢٤٠.

٣٢٢ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٤٧.

٣٢٣ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٤٨.

٣٢٤ـ نفس المصدر، ص ٤٩؛ غوستاف لوبون، سابق، ص ٦٤٦ ـ ٦٤٧.

٣٢٥ـ ارنست كونل، سابق، ص ٢٦ ـ ٢٧؛ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٥٠ ـ ٥١.

٣٢٦ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٥٢ ـ ٥٣.

٣٢٧ـ غوستاف لوبون، سابق، ص ٦٣٨؛ ارنست كونل، سابق، ص ١٩٠ ـ ١٩١.

٣٢٨ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٥٥ ـ ٥٦.

٣٢٩ـ كريستين برايس، سابق، ص ١٥٨ ـ ١٦١؛ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٥٧ ـ ٥٨.

٣٣٠ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٥٩.

٣٣١ـ ارنست كونل، سابق، ص ١٩٢ ـ ٢٠٩.

٣٣٢ـ نفس المصدر، ص ٢٧٨؛ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٦٠.

٣٣٣ـ السجاد البولندي، نوع من السجاد الذي كان شائعاً في أيام الشاه عباس. وسمي بالبولندي نظراً للنسر البولندي المنقوش عليه. وكان هذا اللون من السجاد موجوداً في جميع بلاطات اوربا تقريباً. حوله راجع: كونل، سابق، ص ٢١٠.

٣٣٤ـ ارنست كونل، سابق، ص ٢٨ ـ ٤٥.

٣٣٥ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٦٠ ـ ٦١.

٣٣٦ـ ارنست كونل، سابق، ص ٦٨.

٣٣٧ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٦٢.

٣٣٨ـ محمد مدد بور، سابق، ص ٢٤٠.

٣٣٩ـ غوستاف لوبون، سابق، ص ٦٤٢ ـ ٦٤٣.

٣٤٠ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٦٣ ـ ٦٤؛ ارنست كونل، سابق، ص ٦٨ ـ ٧٠.

٣٤١ـ غوستاف لوبون، سابق، ص ٣٨٥ و ٤١٣ و ٤١٥ و ٦٣٩.

٣٤٢ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٦٥؛ ادم متز، سابق، ص ٢٠٢ ـ ٢٠٤.

٣٤٣ـ توماس واكر ارنولد، سابق؛ ارنست كونل، سابق، ص ١١٩ ـ ١٢٢ و ١٨٨ ـ ١٩٠ و ٢٣٧ ـ ٢٣٨.

٣٤٤ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٦٧ ـ ٦٨؛ ارنست كونل، سابق، ص ٢٣٨.

٣٤٥ـ جرجي زيدان، سابق، ج ٣، ص ٣٢١.

٣٤٦ـ ارنست كونل، سابق، ص ٢٧؛ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٦٨.

٣٤٧ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٦٩ ـ ٧٠؛ غوستاف لوبون، سابق، ص ٦١٧ـ ٦٤٩.

٣٤٨ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٧١ ـ ٧٣.

٣٤٩ـ غوستاف لوبون، سابق، ص ٦٣٤ ـ ٦٣٧.

٣٥٠ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٧٣ ـ ٧٤.

٣٥١ـ غوستاف لوبون، سابق، ص ٦٣٦ ـ ٦٣٧ و ٥٦١.

٣٥٢ـ ارنست كونل، سابق، ص ٨٧ ـ ٨٨، ١٢١ ـ ١٢٢، ١٤٧، ١٨٨ ـ ١٨٩.

٣٥٣ـ نفس المصدر، ص ١٩٠؛ علي اصغر الحلبي، سابق، ص ٢٨٧ ـ ٢٩١.

٣٥٤ـ هنري جورج فارمر، تاريخ موسيقى الشرق...، ترجمة بهزاد باشي، طهران، من ١٣٥ ـ ١٣٦؛ جرجي زيدان، سابق، ج ٣، ص ٢٩٩؛ راجع: محمد مدد بور، سابق، ص ١٦١.

٣٥٥ـ جرجي زيدان، سابق، ج ٣، ص ٢٩٩ ـ ٣٠٠؛ محمد مدد بور، سابق، ص ١٥٦ ـ ١٥٩.

٣٥٦ـ جرجي زيدان سابق، ج ٣، ص ٣٠٠ ـ ٣٠١.

٣٥٧ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ١٣٦ ـ ١٣٧.

٣٥٨ـ محمد مدد بور، سابق، ص ١٦٢.

٣٥٩ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ١٣٩؛ جرجي زيدان، سابق، ص ٣٠١.

٣٦٠ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ١٤١ ـ ١٤٢؛ راجع: محمد مدد بور، سابق، ص ١٥٩ ـ ١٦٠ و ١٦٢.

٣٦١ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ١٤٣ ـ ١٤٦.

٣٦٢ـ جرجي زيدان، سابق، ص ٣٠١ ـ ٣٠٢؛ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ١٤٦ ـ ١٤٧.

٣٦٣ـ ويل دورانت، سابق، ج ١١، ص ٣٢٠؛ راجع: علي اصغر الحلبي، سابق، ص ٢٩١ ـ ٣١٨.

٣٦٤ـ غوستاف لوبون، سابق، ص ٧١٠ ـ ٧١٢؛ ارنست كونل، سابق، ص ١٦ و ٩٦.

٣٦٥ـ مارتين، س. بريغز، العمارة والبناء في تراث الاسلام، ص ٢٠٧ ـ ٢٠٨.

٣٦٦ـ القوط الغربيون فرع من القوط استقروا في القرن الخامس (٤١٠م) ـ ابان عهد الامير آلاديك Aladic ـ في فرنسا قادمين من ايطاليا، وتوزّعوا في جانبي جبال بيرنه، اي بين حدود فرنسا وأسبانيا.

٣٦٧ـ محمد مدد بور، سابق، ص ٢٥٠ ـ ٢٤٩.

٣٦٨ـ ارنست كونل، سابق، ص ٨٥.

٣٦٩ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٢١٠ ـ ٢١٢.

٣٧٠ـ ارنست كونل، سابق، ص ١٧.

٣٧١ـ محمد مدد بور، سابق، ص ٢٥٣.

٣٧٢ـ نفس المصدر، ص ٢٥٦ ـ ٢٥٧؛ ارنست كونل، سابق، ص ١٤ ـ ١٥.

٣٧٣ـ محمد مدد بور، سابق، ص ٢٦٣ ـ ٢٦٤.

٣٧٤ـ ا.ب. هاول، معمارية الهند، لندن، ط ٢، ١٩٢٧، ص ٨٥ ـ ٨٦.

٣٧٥ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٢١٧.

٣٧٦ـ محمد مدد بور، سابق، ص ٢٦٥ ـ ٢٦٦.

٣٧٧ـ شرفة مكوّاة تلق منها مختلف القذائف على العدو المهاجم.

٣٧٨ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٢١٨ ـ ٢١٩؛ ارنست كونل، سابق، ص ١٣٣.

٣٧٩ـ ارنست كونل، سابق، ص ٦٧ و ١٦٥ ـ ١٧٤؛ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٢٢٠ ـ ٢٢١.

٣٨٠ـ كنيسة سنت بل شيدت في لندن خلال ١٦٧٥ ـ ١٧١٠م من قبل كريستوف ورن Christophe Wern.

٣٨١ـ ارنست كونل، سابق، ص ٤٧ ـ ٤٨؛ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٢٢٢.

٣٨٢ـ توماس واكر ارنولد، سابق، ص ٢٢٢ ـ ٢٢٣.

٣٨٣ـ نفس المصدر، ص ٢٢٤ ـ ٢٢٥؛ ارنست كونل، سابق، ص ٤٧ و ٦٥.

٣٨٤ـ غوستاف لوبون، سابق، ص ٧١٤.

٣٨٥ـ كريستين برايس، سابق، ص ١١٧.

٣٨٦ـ غوستاف لوبون، سابق، ص ٧١٣ ـ ٧١٤.

الفهرس